

Daniel Buda

Hristologia Antiohiană de la Sfântul Eustațiu al Antiohiei până la Nestorie

Presa Universitară Clujeană

DANIEL BUDA

HRISTOLOGIA ANTIOHIANĂ
DE LA SFÂNTUL EUSTAȚIU AL ANTIOHIEI
PÂNĂ LA NESTORIE

DANIEL BUDA

HRISTOLOGIA ANTIOHIANĂ

DE LA SFÂNTUL EUSTAȚIU AL ANTIOHIEI
PÂNĂ LA NESTORIE

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

2012

Referenți științifici:

Prof. univ. dr. Ioan-Vasile Leb

Conf. univ. dr. Gabriel-Viorel Gârdan

ISBN 978-973-595-493-2

© 2012 Autorul volumului. Toate drepturile rezervate.
Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul autorului, este interzisă și se pedepsește conform legii.

Universitatea Babeș-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
<http://www.editura.ubbcluj.ro/>

*Mentorului meu,
Pr. Prof. Dr. Aurel Jivi*

Notă asupra ediției

Volumul de față este versiunea publicată a tezei mele de doctorat susținută în iulie 2004 la Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu, sub îndrumarea Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu. Față de textul tezei de doctorat nu apar diferențe majore. Pe lângă recitirea de mai multe ori a textului și corectarea micilor greșeli de scriere, principalul adaos la această variantă tipărită constă în precizarea în notele de subsol, acolo unde a fost cazul, a versiunilor românești ale unor traduceri din Sfinții Părinți, mai ales din Sfântul Ioan Gură de Aur. Această completare am socotit-o utilă pentru cititorul român, având în vedere că lucrarea a fost redactată în întregime în străinătate.

13 noiembrie 2004
Pomenirea Sfântului Ioan Gură de Aur

Notă asupra ediției a doua

Epuizarea în timp relativ scurt a celor 500 de exemplare ale primei ediții a volumului *Hristologia antiohiană de la Sfântul Eustațiu al Antiohiei până la Nestorie* publicat la Sibiu în 2004 este principalul motiv pentru care am decis publicarea unei a doua ediții în acest an, de această dată la Cluj. În afară de corectarea micilor greșeli de scriere care s-au strecurat în textul primei ediții, nu apar alte modificări în prezenta ediție. Bineînțeles că din 2004 până în 2012 au fost publicate numeroase studii legate de tema prezentului volum și care merită întreaga atenție. Inițial am dorit să public a doua ediție a acestui volum cu un adaos care să conțină o actualizare a opiniilor autorilor moderni despre hristologia antiohiană din perioada tratată în prezentul volum. Am renunțat la această idee când am realizat că este mai bine ca în viitor să dedic un volum separat acestei teme.

Mulțumirile mele se îndreaptă în special spre Pr. Prof. dr. Ioan-Vasile Leb, care a acceptat să scrie un Cuvânt înainte pentru această a doua ediție, spre colegii de la Presa Universitară Clujeană care cu generozitate au inclus acest volum în publicațiile prestigioasei edituri universitare clujene și spre soția mea care a citit de mai multe ori textul final și a propus corecturile necesare.

CUPRINS

Notă asupra ediției	7
Notă asupra ediției a doua	8
Cuvânt înainte la ediția a doua	13
Cuvânt înainte	17
Introducere	21
I. Eustațiu al Antiohiei	41
I.1. Repere biografice	41
I.2. Opera de importanță hristologică	50
I.3. Hristologia Sfântului Eustațiu	55
I.3.1. <i>Hristologia preariană</i>	56
I.3.2. <i>Hristologia antiariană</i>	61
I.4. Părerile unor autori moderni despre hristologia Sfântului Eustațiu	76
I.5. Concluzii	98
II. Diodor din Tars	101
II.1. Repere biografice	101
II.1.2. <i>Poziția Bisericii față de Diodor după moartea lui</i>	109

II.2. Opera de importanță hristologică	114
II.3. Hristologia lui Diodor	118
II.3.1. <i>Hristologia preapolinaristă</i>	119
II.3.2. <i>Hristologia antiapolinaristă</i>	123
II.4. Părerile unor autori moderni despre hristologia lui Diodor	139
II.5. Concluzii	152
III. Sfântul Ioan Gură de Aur	155
III.1. Repere biografice	155
III.2. Izvoarele hristologiei Sfântului Ioan Gură de Aur	164
III.3. Hristologia Sfântului Ioan Gură de Aur	168
III.3.1. <i>Un niceean convins</i>	169
III.3.2. <i>Relația dintre firile Mântuitorului</i>	174
III.3.3. <i>Mariologia</i>	190
III.4. Părerile unor autori moderni despre hristologia Sfântului Ioan Gură de Aur	198
III.5. Concluzii	206
IV. Teodor de Mopsuestia	208
IV.1. Repere biografice	208
IV.1.2. <i>Poziția Bisericii față de Teodor după moartea lui</i>	211
IV.2. Opera de importanță hristologică	224
IV.3. Hristologia lui Teodor de Mopsuestia	231
IV.3.1. <i>Omiliile catehetice</i>	231

Hristologia antiobiană

IV.3.2. <i>De incarnatione</i>	246
IV.3.3. <i>Contra Eunomium</i>	254
IV.3.4. <i>De Apollinario</i>	259
IV.4. Părerile unor autori moderni despre hristologia lui Teodor.....	261
IV. 5. Concluzii.....	277
V. Nestorie	280
V.1. Repere biografice.....	280
V.2. Opera de importanță hristologică.....	289
V.3. Hristologia lui Nestorie.....	295
V.3.1. <i>Perioada preexilică</i>	296
V.3.2. <i>Liber Heraclidis</i>	324
V.4. Părerile unor autori moderni despre hristologia lui Nestorie.....	339
V.5. Concluzii.....	366
Încheiere	369
Bibliografie	373
Abrevieri	399
Tablou cronologic	402

Cuvânt înainte la ediția a doua

În iulie 2004, Daniel Buda, pe atunci laic și preparator la Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu susținea, la Sibiu, teza de doctorat cu titlul *Hristologia antiohiană de la Sfântul Eustațiu al Antiohiei până la Nestorie*, începută sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Aurel Jivi și continuată, după regretabila lui trecere la cele veșnice, sub îndrumarea Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu. M-am numărat printre membrii comisiei doctorale care a examinat această teză de doctorat. Așa cum am menționat în referatul prezentat în cadrul comisiei, Daniel Buda a propus o teză de doctorat cu o temă neabordată până atunci, în această manieră, în teologia ortodoxă românească. În vreme ce există mai multe studii și monografii scrise în limba română despre Sfântul Ioan Gură de Aur, despre Nestorie, precum și despre cel de-al treilea sinod ecumenic, nicio cercetare românească nu a propus până atunci o cercetare a evoluției în timp a hristologiei antiohiene. La recomandarea îndrumătorilor săi, Daniel Buda a ales să cerceteze evoluția hristologiei antiohiene într-o perioadă de timp bine determinată : de la Sfântul

Eustațiu al Antiohiei, adică începând aproximativ cu perioada primului sinod ecumenic (325) și până la Nestorie, a cărui hristologie eretică a făcut obiectul condamnării de către cel de-al treilea sinod ecumenic (431). Introducerea acestui volum prezintă legătura dintre hristologia antiohiană din perioada ei clasică, care a debutat cu Sfântul Eustațiu al Antiohiei și cea a predecesorilor săi activi la Antiohia : Ignatie al Antiohiei, Teofil al Antiohiei, dar și Paul de Samosata. Astfel, perioada aleasă spre cercetare este bine plasată în contextul în care a evoluat. Prezenta monografie se concentrează asupra a cinci personalități ale teologiei antiohiene din această perioadă : Sfântul Eustațiu al Antiohiei, Diodor din Tars, Sfântul Ioan Gură de Aur, Teodor de Mopsuestia și Nestorie. Alți reprezentanți ai acestei școli, cu operă mai puțin vastă, precum Meletie al Antiohiei sau Ioan al Antiohiei, nu au fost analizați, din motive de spațiu, așa cum explică autorul. Metodologic, autorul actualei monografii *și-a orientat cercetarea* în două direcții: o analizare a hristologiei celor cinci autori bazată aproape exclusiv pe opera acestora și o prezentare a opiniilor unor autori moderni despre hristologia lor. În felul acesta, cititorul are, aproape în egală măsură, acces la hristologia teologilor antiohieni cercetați precum și la stadiul cercetării moderne pe marginea hristologiei acestora. Autorul realizează în repetate rânduri comparații între hristologia teologilor antiohieni prezentați, astfel încât cititorul să poată înțelege punctele comune, diferențele principale, dar și de nuanță între diferiții teologi antiohieni analizați. În

afară de aceasta, buna plasare în epocă a fiecărui autor, atenția acordată terminologiei hristologice folosite, ca și prezentarea cronologică sau sistematică a fiecărui teolog antiohian, sunt elemente care asigură calitatea volumului. Neapărat trebuie menționat faptul că autorul și-a scris monografia în exclusivitate în Heidelberg, Germania, unde cu ani în urmă am avut privilegiul de a studia și de a-mi susține propria teză de doctorat. Autorul a beneficiat de atenta îndrumare a Profesorilor Adolf Martin Ritter și Christoph Marksches, ambii autorități în materie de hristologie patristică.

Autorul a decis să-și republicare teza de doctorat după opt ani de la apariția primei ediții, fără a opera modificări de conținut, pentru motivele pe care le-a amintit singur în propria « Notă » la prezenta ediție. Privind la lista lucrărilor publicate de Părintele Daniel Buda în anii care au trecut de la susținerea tezei de doctorat, este lesne de înțeles că a el a ales să cerceteze prioritar istoria și teologia Antiohiei ca centru teologic creștin. După ce a publicat mai multe lucrări care s-au ocupat mai ales de istoria Antiohiei, așteptăm ca pe viitor să aprofundeze teologia răsăriteană, mai ales hristologia antiohiană. Din 2004 și până astăzi au fost publicate, în diferite limbi de circulație internațională, numeroase cercetări despre hristologia antiohiană din perioada de care se ocupă prezentul volum, și care-și așteaptă cuvenita receptare și abordare critică în mediul teologic românesc. Simpla analizare a acestora ar putea constitui subiectul unui volum care ar ajunge la dimensiuni impresionante. Dacă între timp s-a pu-

blicat o monografie despre Meletie al Antiohiei – este vorba de lucrarea lui Thomas R. Karmann, *Meletius von Antiochien. Studien zur Geschichte des trinitätstheologischen Streits in den Jahren 360-364 n. Chr.*, Regensburger Studien zur Theologie 68, Peter Lang, Frankfurt am Main etc., 2009, IX+ 541 p. recenzată de Daniel Buda în *Revista Teologică* 93 (2011), nr. 3, p. 199-201 – nu există încă o monografie dedicată vieții, operei și doctrinei lui Ioan al Antiohiei, partenerul de polemică, dar și de dialog teologic al Sfântului Chiril al Alexandriei și liderul grupului antiohienilor care a ajuns la semnarea vestitei formule de concordie din 433. De asemenea, în teologia românească lipsește încă o monografie dedicată lui Teodoret al Cyrului, un teolog antiohian extrem de prolific, care a scris opere acoperind o vastă arie tematică, de la exegeze biblice și lucrări dogmatice la apologii și omilii, de la lucrări cu caracter istoric la polemici împotriva păgânilor. Acestea sunt doar câteva exemple de posibile proiecte de viitor care așteaptă încă atenția teologilor din tânăra generație.

Urându-i Părintelui Daniel Buda mult succes în activitatea sa didactică, de cercetare și ecumenică și sperând în continuarea colaborării, devenită între timp sistematică, cu Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj, așteptăm de la el publicarea altor studii și monografii despre istoria și teologia antiohiană.

Pr. Prof. Ioan-Vasile LEB

Cuvânt înainte

Titlul acestei teze de doctorat este rodul inițiativei regretatului Preot Profesor Doctor Aurel Jivi. Îmi aduc aminte că la sfârșitul lunii mai a anului 2001, când eram student la cursurile de studii aprofundate la Sibiu, înainte de a pleca la o bursă de studii în Berna, am făcut cunoscut Părintelui Profesor intenția mea de a participa la examenul de admitere la programul de doctorat. Primind cu plăcere această dorință a mea, l-am rugat pe Părintele Profesor să-mi sugereze deja o temă, în ideea că la Berna aş putea să adun material pentru propusul proiect. Tema sugerată, pe care o tratez aici, reprezenta unul din domeniile mele de interes, Părintele Profesor obsevând cu abilitate acest lucru în cadrul seminariilor de la studiile aprofundate.

Lucrarea se vrea a fi o monografie despre hristologia antiohiană în perioada ei clasică și este adresată mai ales celor care, din diferite motive, nu au acces la literatura de specialitate din Occident. Ea se înscrie într-un program larg, inițiat de Părintele Profesor cu toți doctoranzii săi, cărora le propunea realizarea unor teze-monografii despre marile subiecte de Istorie Bisericească Universală.

Cea mai mare parte a programului de pregătire individuală din cadrul doctoratului l-am parcurs sub îndrumarea Sfinției Sale. Planul tezei de doctorat, precum și mai bine de jumătate din textul ei, erau deja redactate când s-a întâmplat dureroasa și prematura sa trecere la cele veșnice. Pentru mine, Părintele Jivi va rămâne toată viața mentorul teologic principal. Sub îndrumarea Sfinției Sale mi-am petrecut anii de studenție, în colaborare cu Sfinția Sa am compus teza de licență și dizertația de la sfârșitul ciclului de studii aprofundate, Sfinția Sa m-a recomandat pentru un schimb de experiență în Marea Britanie, pentru o bursă de învățare a limbii germane la Sibiu și pentru bursele de studii la Berna și Heidelberg. Pentru toate acestea și pentru relația de prietenie pe care am avut-o, dedic Sfinției Sale această teză de doctorat.

După trecerea la cele veșnice a Părintelui Jivi, Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu a acceptat cu multă amabilitate să coordoneze în continuare proiectul meu de teză de doctorat. Patrologia fiind atât de apropiată de studiul Istoriei Bisericești Universale, nu a fost necesară modificarea titlului proiectului, eu continuând redactarea tezei după principiile stabilite inițial. Am ținut seama de valoroasele sugestii și propuneri ale noului meu îndrumător, căruia îi sunt profund îndatorat.

Mulțumirile mele se îndreaptă, de asemenea, spre toți profesorii de teologie de la Baia Mare, Sibiu și Heidelberg, cărora le datorez pregătirea mea teologică generală, dar mai ales spre profesorii de la disciplinele istorice spre care am simțit atracție încă din primii ani

de studiu la Seminarul teologic. O specială referință merită profesorii care au făcut parte din comisia de examinare a programului de pregătire individuală a doctoratului precum și profesorii-referenți. Tuturor le mulțumesc pentru osteneală, propuneri și critici.

Teza aceasta de doctorat ar fi avut un nivel mult mai scăzut, dacă nu m-aș fi bucurat de sprijinul științific permanent al profesorilor de Istorie Bisericească, specialiști în antichitatea creștină, de la Heidelberg: Adolf Martin Ritter, Christoph Marksches și Holger Strutwolf.

Sprijinul moral principal l-am primit de la soția mea, căreia îi mulțumesc pentru acest lucru, precum și pentru înțelegerea de care a dat dovadă în perioada în care am redactat teza de doctorat, când am petrecut mai multe ore în fața computerului sau în bibliotecă decât alături de ea.

Finanțarea studiului meu în străinătate a fost asigurată de organizația EPER în Elveția și de Diakonisches Werk der EKD în Germania. E lesne de înțeles că fără sprijinul lor financiar nu aș fi avut șansa de a studia acolo, fapt pentru care le mulțumesc și pe această cale reprezentanților acestor organizații.

Neajunsurile, lipsurile, omisiunile și eventualele greșeli din acest proiect de teză de doctorat se datorează exclusiv autorului.

Autorul

Introducere

Un fost ofițer de rang înalt din armata lui Alexandru cel Mare, Seleukos I Nikanor (Învingătorul; cca. 358-281 î.Hr.), ajuns, după moartea marelui împărat macedonian (323 î.Hr.), stăpân peste Babilonia, iar din 301 î.Hr. peste Siria și Cilicia¹, a întemeiat la 22 mai 300 î.Hr. un oraș pe valea râului Orontes în Asia Mică, pe care l-a numit, în onoarea tatălui său Antiohos, Antiohia. În anul 64 î.Hr. Antiohia a fost cucerită de Pompeius și înglobată în Imperiul Roman, iar începând cu anul 27 î.Hr. a devenit capitala provinciei imperiale Siria. La începutul erei creștine, Antiohia era al treilea oraș ca mărime al Imperiului, după Roma și Alexandria, acestea fiind singurele orașe ce aveau dreptul să se numească *metropolis*². Se apreciază că la sfârșitul celui de-al doilea secol creștin, Antiohia număra aproximativ 200.000 de locuitori liberi (fără a include numărul sclavilor), ceea ce înseamnă un oraș mare chiar și după criteriile de apreciere actuale.

¹ Heinen Heinz, art. *Seleukiden*, în *LThK*, vol. IX, p. 435;

² Hanswulf Bloedhorn, art. *Antiochien I, Antike* în *RGK* (4), vol. I, p. 551-552;

Creștinismul a pătruns în Antiohia foarte de timpuriu (Fapte 11, 19-28), Evanghelia fiind aici predicată pentru prima dată și neevreilor³. Tot în Antiohia, adepții lui Hristos au fost numiți pentru prima dată „creștini” (Fapte 11, 26), probabil chiar de către autoritățile orașului. Fiind o comunitate creștină mixtă – formată din iudeo-creștini și membri proveniți „dintre neamuri” – Antiohia s-a confruntat pentru prima dată cu controversa legată de modul primirii păgânilor în Biserică, chestiune dezbătută de așa-numitul *Sinod Apostolic* (Fapte cap. 15; Galateni 2, 11-21)⁴. La scurt timp, Antiohia a devenit un focar al dezvoltării teologico-doctrinare și misionare⁵, fiind, cel puțin în prima fază, cel mai important centru creștin după Ierusalim.

Nu este de mirare că din acest oraș s-au ridicat o serie de teologi de primă mărime. Primul dintre ei a fost *Sfântul Ignatie al Antiohiei* († în jurul anului 110), unul dintre așa-numiții Părinți Apostolici. El a fost al doilea episcop al Antiohiei, suferind martiriul în timpul împăratului Traian (98-117). În drumul său de la Antiohia la Roma, unde urma să fie judecat, Ignatie a alcătuit șapte epistole, patru în orașul Smirna (trei adresate comunităților creștine din Efes, Magnezia

³ Christoph Marksches, *Zwischen den Welten wandern*, Frankfurt am Main, 1997, p. 17;

⁴ Adolf Martin Ritter, art. *Antiochien II, Alte Kirche*, în RGG (4), vol I, p. 552;

⁵ Klaus Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, 2. Auflage, Tübingen. Basel, 1995, p. 179-460;

și Trales, în care mulțumea acestora pentru modul în care l-au primit și una adresată creștinilor din Roma la care urma să ajungă, cărora le cerea să intervină la împărat pentru eliberarea lui) și trei în Troia (două adresate comunităților din Filadelfia și Smirna, iar una lui Policarp din Smirna).

Tema principală a epistolelor sale este martiriul, însă Sfântul Ignatie dezvoltă și câteva idei hristologice. Pentru el, Hristos a fost Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, „mai presus de timp – ἀχρονος și nevăzut – άόρατος”⁶; „născut și nenăscut... din Maria și din Dumnezeu – γεννητος και άγέννητος... έκ Μαρίας και έκ Θεού”⁷. Ignatie al Antiohiei s-a pronunțat hotărât contra dochetiștilor⁸, erezia hristologică cea mai răspândită la acea vreme. El îi numește pe aceștia „fără de Dumnezeu – άθεοι” și „lipsiți de credință – άπιστοι”, printre altele, datorită afirmației: „El (Iisus Hristos) a pătimit numai în aparență”. Dacă acesta ar fi adevărul, scrie Ignatie, viitorul său martiriu ar fi în zadar⁹.

⁶ *Epistola către Policarp*, 3, 2, p. 218-219 în *Die apostolischen Väter*, eingeleitet, herausgegeben und erläutert von Joseph A. Fisher, Darmstadt, 1958; *Scrierile Părinților Apostolici*, trad., note și indici de Preot Dr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, 1995, *Epistola către Policarp*, III, 2, p. 226;

⁷ *Epistola către Efesenii*, 7, 2, ed. Fischer, p. 146-149; ed. rom. VII, 2, p. 191;

⁸ William R. Schoedel, art. *Ignatius von Antiochien*, în *TRE*, vol. XVI, p. 41;

⁹ *Epistola către Tralienii*, 10, ed. Fischer, p. 178-179; ed. rom., p. 207;

Teofil al Antiohiei († 180/191), al șaselea episcop al Antiohiei, potrivit lui Eusebiu de Cezarea¹⁰ sau al șaptelea, potrivit Fericitului Ieronim¹¹, a fost un valoros apologet de limbă greacă. Cu o solidă formație medio-platonică (s-a convertit numai la maturitate la creștinism), el a alcătuit mai multe scrieri¹² dintre care s-a păstrat numai lucrarea cu caracter apologetic *Către Autolic*, menită să demonstreze raționalitatea creștinismului în contrast cu banalitatea miturilor păgâne. Fiind un mare apărător al monoteismului creștin, precum și al infailibilității și transcendenței divine, Teofil considera că lui Dumnezeu I se pot aplica numai predicate apofatice (nenăscut, neschimbător etc.).

Pentru a putea explica modul creării lumii, el vorbește de un Logos intern, immanent – λόγος ἐν ὁδοῦ τοῦ Tatălui¹³ și de un

¹⁰Eusebiu, *HE* 4, 20, *BKV* vol. XLI, trad. Philip Haeuser, München, 1932, p. 191; *Istoria bisericească*, PSB vol. XIII, trad., studiu, note și comentarii de Pr. Prof. T. Bodogae, EIBMBOR, București, 1987, p. 170;

¹¹*De vir. ill.* 25, ed. rom., *Despre bărbații iluștri și alte scrieri*, introduceri, trad. și note de Dan Negrescu, Editura Paideia, 1997, p. 36;

¹²Teofil a mai alcătuit o lucrare *Contra lui Marcion* (Eusebiu *HE*, IV, 24, ed. germ., p. 196; ed. rom., p. 174) și probabil o armonie a Evangheliilor (Ieronim, *Epistola ad Algasia* *Liber Quaestionum Undecim*, CXXI, 6, în *CSEL*, vol. LVI/1, p. 24);

¹³*Ad Autolicum*, II, 10, ed. eng. Theophilus of Antioch, *Ad Autolicum*, text and translation by Robert M. Grant, Oxford, 1970, p. 38-39; ed. rom. în *Apologeți de limbă greacă, Trei cărți către Autolic*, trad., introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Fecioru, p. 355-482, EIBMBOR, București, 1997, p. 399;

Logos extern, emanat – λόγον προφορικόν¹⁴ prin care a fost creată lumea și care a conversat cu Adam în rai. De asemenea, Teofil a fost primul autor creștin care a folosit termenul τριάς în legătură cu divinitatea, după unii patrologi. Pentru el, cele trei zile ale creației de până la facerea luminătorilor sunt prototipul Triadei – αἱ τρεῖς divine, respectiv al lui Dumnezeu, al Logosului și al Înțelepciunii¹⁵. Triadologia lui Teofil este însă departe de a fi completă, Înțelepciunea și Logosul fiind considerate când entități diferite, când suprapunându-se. Mai remarcăm preferința lui clară spre exegeza literală a Vechiului Testament, cu precaute excursii spre interpretarea etică și tipologică.

Începând cu Teofil, la Antiohia s-a format o direcție de gândire teologică numită „prima școală antiohiană”¹⁶. Alături de el sunt incluși în acest curent teologic Paul de Samosata (cca. 260 – cca. 270) și preotul Lucian din Antiohia († 312). *Paul de Samosata* este una dintre cele mai controversate personalități ale istoriei Bisericii primare. Eusebiu de Cezarea¹⁷ oferă informații despre el, redând o scrisoare destinată episcopilor Dionisie al Romei și Maxim al Alexandriei, compusă de un sinod ținut la Antiohia, care tocmai hotărâse depunerea lui Paul. Scrisoarea a fost redactată pe un ton polemic, de

¹⁴ Ibidem, II, 22, ed. Grand, p. 62-63; ed. rom., p. 413;

¹⁵ Ibidem, II, 15, p. 52-53, vezi și nota explicativă de la p. 53; ed. rom., p. 407;

¹⁶ Benjamin Drewery, art. *Antiochien*, în *TRE*, vol. III, p. 104;

¹⁷ Eusebiu *HE* VII, 27-30, în *BKV*, vol. XLI, ed. II, München, 1932, p. 354-362; ed. rom., p. 300-306;

aceea veridicitatea conținutului ei este privită cu rezerve de autorii moderni. Din referatul lui Eusebiu rezultă organizarea a două sinoade antiohiene împotriva lui Paul, unul, potrivit cronologiei moderne, ținut în 264, fără a reuși să ajungă însă la vreo hotărâre, și altul între anii 268-269, care a redactat epistola menționată.

Potrivit acestei epistole, Paul a fost inițial „sărac și lipsit de orice mijloace și nici nu a moștenit ceva de la părinții săi, nici nu a agonisit ceva prin vreo meserie sau altă îndeletnicire”¹⁸. Această informație tendențioasă, care pare a sugera că averea actuală a lui Paul de Samosata a fost obținută prin corupție, vine în contradicție cu ceea ce relatează Sfântul Atanasie cel Mare¹⁹ despre el, anume că a fost un supus al reginei Zenobia a Palmirei. Cercetările cronologice și numismatice moderne au demonstrat că acest lucru nu a fost posibil, punerea lui Paul în legătură cu această regină fiind o încercare de a-l prezenta, pe lângă un eretic, ca pe un dușman al Imperiului²⁰. Dintre informațiile biografice oferite de epistola sinodală, merită atenție acelea că „*prefera să fie numit **ducenarius** decât episcop*” și că și-a construit un **Sekretum**²¹. Având în vedere că termenul **ducenarius** poate desemna un funcționar de stat, iar **sekretum** în-

¹⁸ Ibidem, VII, 30, ed. germ., p. 357; ed. rom., VII, XXX, 7, p. 303;

¹⁹ *Historia Arianorum*, 71, în LNPF, Second Series, vol. IV, trad. Philip Schaff și Henry Wace, Edinburg, 1993, p. 296: „*Zenovia a fost o evreică și o susținătoare a lui Paul de Samosata...*”;

²⁰ Michael Slusser, art. *Paulus von Samosata*, în TRE vol. XXVI, p. 160;

²¹ Eusebiu, HE, VII, 30, ed. germ., p. 358; ed. rom., VII, XXX, 8-9, p. 303;

semna o sală interioră a pretoriului unde judecătorul pronunța sentințele²², se poate concluziona că Paul a deținut înainte de episcopat sau chiar concomitent cu slujirea de episcop, o funcție publică la Antiohia.

Deși sinodul a hotărât depunerea lui Paul și a numit în locul lui un alt episcop pe nume Domnus, el a refuzat să părăsească scaunul antiohian până în jurul anului 270 când împăratul Aurelian (270-275) a hotărât, după ce Paul a făcut apel la el, să rămână în funcție cel „*cu care poartă corespondență episcopii Italiei și al Romei*”²³. Eusebiu și epistola sinodală oferă foarte puține informații despre învățătura lui Paul, pe care o califică drept „*aducătoare de moarte*”. Eusebiu relatează doar că Paul „*a avut păreri josnice și nedemne despre Hristos și a susținut, în contradicție cu învățătura Bisericii, că El a fost după natură un om obișnuit*”, iar epistola sinodală îi atribuie expresia „*Hristos este dintru cele de jos*”²⁴.

Demne de amintit sunt informațiile oferite de Ilariu de Poitiers²⁵ și Sfântul Vasile cel Mare²⁶, după care si-

²² Ibidem în BKV vol. XLI , nota 2, p. 358;

²³ Ibidem, VII, 30, ed. germ., p. 361; ed. rom., VII, XXX, 19, p. 305; ed. rom., VII, XXVII, 2, p. 300; VII, XXX, 11, p. 304;

²⁴ Ibidem, VII, 27, ed. germ., p. 355; VII, 30, ed. germ., p. 359;

²⁵ *De Sinodis*, 81, ed. eng., LNPF, vol. IX, Edinburg, 1989, p. 25: Unii episcopi aveau rezerve față de temenul ὁμοούσιος pentru că „...Părinții, când l-au condamnat pe Paul de Samosata ca eretic, au respins de asemenea și cuvântul ὁμοούσιος pe motiv că prin atribuirea acestui titlu lui Dumnezeu, el (Paul) a învățat că El a fost simplu și nediferențiat și în același timp El Însuși Tată și Fiul”;

²⁶ Epistola 52, ed. eng. în *The Loeb Classical Library*, vol. CXC, trad. Roy J. Deferrari, London, 1972, p. 331; ed. rom., Sfântul

nodul care l-a depus pe Paul a respins termenul ὁμοούσιος ca nepotrivit pentru a descrie relația dintre Tatăl și Fiul. În mod sigur această respingere a fost legată de interpretarea modalistă a termenului de către Paul, de vreme ce sinodul I ecumenic l-a acceptat – e adevărat, fără a-i explica sensul – ca cel mai potrivit pentru a defini relația intratrinitară dintre Tatăl și Fiul.

Pentru că din opera lui Paul de Samosata s-au păstrat numai puține fragmente, aceasta fiind distrusă după condamnarea lui, învățătura sa este puțin cunoscută și a iscat numeroase dispute între patrologi. Pentru Friedrich Loofs, Paul a fost un reprezentant al monoteismului iconomico-trinitar al Bisericii primare, dezvoltat sub influență stoică; Gustave Bardy socotește teologia lui drept o încercare de accentuare a unității divinității în care Iisus participă la divinitate, fără a fi în reală unitate cu ea; Robert L. Samples consideră hristologia lui Paul ca fiind de factură dinamistă progresivă, vestind din acest punct de vedere arianismul; Simonetti îl plasează în tradiția antiohiană a monarhianismului în care Iisus Hristos este prezentat ca un om în care a locuit Întelegciunea divină²⁷.

După alte opinii, Paul de Samosata, asemeni lui Teofil al Antiohiei, a oscilat între formula trinitară Tatăl-Cuvântul și Tatăl-Cuvântul-Întelegciunea. După Paul, în Dumnezeu nu există decât un ὑπόστασις. Logosul

Vasile cel Mare, *Correspondență (Epistole)* în PSB vol. 12, trad., studiu introductiv, comentarii și indici Preot Prof. T. Bodogae, EIBMBOR, București, 1998, Ep. 52, I, p. 216-217;

²⁷ Michael Slusser, *art. cit.*, în TRE vol. XXVI, p. 161;

Care a locuit în Moise și în alți profeți, a locuit în mod similar și în omul Iisus Hristos, începând cu Botezul în Iordan. Acest Logos a fost doar o putere divină nepersonală – ἀνυπόστασις. Iisus s-a unit cu Logosul cel venit din afară printr-o simplă legătură – συνάφεια. Iisus, pentru biruința asupra ispitelor pe care a realizat-o probabil cu ajutorului puterii divine ce locuia în El, a primit de la Tatăl puterea de a birui păcatul și de a deveni Mântuitorul oamenilor²⁸.

Cert este că Biserica primară l-a considerat pe Paul, pe drept sau nu, un eretic deosebit de periculos, acuzația de „*samosatean*” fiind atribuită multor teologi condamnați drept eretici (lui Marcel de Ancira, pentru că nu a recunoscut Logosului o subzistență reală; lui Fotin de Sirmium, pentru că Îl socotea pe Iisus Hristos doar un om deosebit de înzestrat spiritual; lui Nestorie, pentru presupusa susținere a unei simple unități morale dintre Logos și om). Așa cum vom vedea pe parcursul acestei dizertații, s-a crezut, despre unii antiohieni de a căror hristologie ne vom ocupa, că au fost influențați de teologia lui Paul de Samosata. Această presupusă influență este posibil să fi existat în cazul lui Eustațiu al Antiohiei și chiar al lui Diodor din Tars, în schimb, în operele Sfântului Ioan Gură de Aur, ale lui Teodor de Mopsuestia și ale lui Nestorie sunt consemnate respingeri clare ale fostului episcop de Antiohia.

Lucian al Antiohiei († 312) a fost un preot bine educat, orientat spre asceză, care a trăit și activat la Antiohia.

²⁸ Benjamin Drewery, art. *Antiochien II*, în *TRE*, vol. III, p. 105;

Singura dată sigură din biografia lui este martiriul sub Maximinus Daia, la 7 ianuarie 312. Eusebiu de Cezarea²⁹ relatează cum Lucian a fost dus la Nicomidia și audiat în fața împăratului, ocazie cu care a prezentat o mărturisire de credință și a rostit o apologie. Această informație este azi considerată ca fiind de factură hagiografică³⁰. Potrivit unei surse de aceeași factură, Lucian provenea dintr-o familie creștină originară din Samosata. După moartea părinților săi, el a plecat la Edesa pentru a studia cu un oarecare Macarie, după care a venit la Antiohia unde a înființat în jurul anului 260 un *didaskaleos*, o școală de studiu biblic. Exegeza folosită de el pune accent pe sensul literal al Scripturii.

Din opera lui s-a păstrat foarte puțin. De fapt, Lucian nu a scris foarte mult, el concentrându-se pe predarea studiului biblic discipolilor săi și pe predică. Cu siguranță este autorul unor recenzii la Septuaginta și la cele patru Evanghelii. În afară de acestea, Fericitul Ieronim îi atribuie „*mici tratate despre credință, precum și scrisori*”³¹. Rufin, în traducerea latină a *Istoriei Bisericești* a lui Eusebiu de Cezarea, redă textul unei mărturisiri de credință atribuit lui Lucian, dar care a fost dovedit ca fiind neautentic³². Din lipsă de izvoare, doctrina lui

²⁹ Eusebiu de Cezarea, *HE*, VIII, 13, ed. germ., p. 392-393; IX, 6, ed. rom., p. 414;

³⁰ Hans Christoph Brennecke, art. *Lucian von Antiochien*, în *TRE* vol. XXI, p. 474;

³¹ *De vir. ill.*, 77, ed. rom., p. 60-61;

³² Gustave Bardy, *Recherches sur Saint Lucien d'Antioche et son École*, Paris, 1936, p. 133-163; Vezi și textul Crezului, cu nota

Lucian ne este aproape necunoscută, aceasta dând frâu liber speculațiilor. Pentru că după anumite informații³³ Arie și Eusebiu de Nicomidia s-au numărat printre ucenicii lui Lucian, Harnack i-a numit pe aceștia „*lucianiști*”, iar pe presupusul lor mentor „*Arie înainte de Arie*”³⁴. Interesant este că același autor l-a socotit pe Lucian întemeietorul noii școli antiohiene, încercând, fără dovezi clare, să demonstreze că el a fost precursorul teologiei lui Diodor din Tars și a lui Teodor de Mopsuestia, care au fost mari adversari ai arianismului. Astăzi, ipoteza lui Harnack este abandonată, poziția patrologilor față de teologia lui Lucian fiind în expectativă, fără existența unor noi izvoare neputându-se ajunge la o concluzie finală.

Așa-numita „*a doua școală antiohiană*”, care are anumite puncte comune cu „*prima școală antiohiană*”, este mult mai cunoscută în istoria dogmei. De fapt astăzi, când se vorbește despre „*școala antiohiană*”, se înțelege de la sine ca fiind vorba de cea de-a doua direcție teologică, socotită epoca clasică sau de aur a teologiei antiohiene. Este lesne de înțeles că aici cuvântul „*școală*” nu este folosit în sensul lui propriu de astăzi – deși, așa cum vom vedea, nici acest înțeles nu lipsește în totalitate – ci într-unul mai larg, însemnând în primul rând tendință sau direcție teologică folosită de mai mulți

aferentă în August Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubenregeln der alten Kirche*, Breslau, 1877, §115, p. 184-187;

³³ Teodoret, *HE*, I, 4, 36, ed. rom., p. 30;

³⁴ Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. II, Darmstadt, 1980, p. 187;

autori care aparțin unui mediu sau unei arii geografice comune, mod comun de a face teologie.

Principalii reprezentanți ai celei de-a doua școli antiohiene au fost: Sfântul Eustațiu al Antiohiei, Marcel de Ancira († aprox. 374), Diodor din Tars, Flavian al Antiohiei († 404), Sfântul Ioan Gură de Aur, Nemesius din Emesa († jurul 390), Teodor de Mopsuestia, Nestorie, Ioan al Antiohiei († 441) și Teodoret de Cyr († 460-466)³⁵.

La acești autori se poate identifica o serie de caracteristici teologice comune:

1. *Interpretarea istorico-literală a Sfintei Scripturi.* Antiohienii au preferat o interpretare istorico-literală a Sfintei Scripturi. La aceasta a contribuit, pe de o parte influența exegezei siro-palestiniene de origine iudaică, Antiohia fiind, prin poziționarea sa geografică, un centru al vieții, credinței și culturii semitice (iudaice și siriace), iar pe de altă parte influența exegezei filologice păgâne³⁶. Așa cum rezultă din opera lui Diodor, antiohienii nu au respins posibilitatea interpretării tipologice – *θεωρία* a textului Vechiului Testament, cu condiția ca aceasta să nu intre în contradicție cu sensul său literal. În mod clar antiohienii au interpretat, de exemplu, mult mai puțini psalmi în manieră mesianică decât alexandrinii. În schimb, ei au fost adversari declarați ai alegorismului alexandrin. Chiar Eustațiu al Antiohiei,

³⁵ Ernest Honigmann, *Theodoret of Cyrrhus and Basil of Seleucia (The Time of their Death)*, în *Patristic Studies, Studi et Testi* nr. 173, Vatican, 1953; p. 179-180;

³⁶ R. V. Sellers, *Two Ancient Christologies*, London, 1940, p. 107;

primul reprezentant al noii școli antiohiene, a redactat un tratat contra alegorismului alexandrin, mai exact contra lui Origen, principalul lui reprezentant. Se poate afirma că disputele dintre cele două școli teologice au debutat pe teren exegetic și au sfârșit pe cel doctrinar;

2. *Accentuarea transcendenței absolute a divinității.* Probabil ca urmare a exegezei istorico-literale, anti-ohienii au subliniat în mod deosebit unitatea divinității, maiestatea și neschimbabilitatea ei. Practicând o teologie dialectică³⁷, reprezentanții școlii antiohiene au scos în evidență deosebirea dintre veșnic și efemer, omniprezent și limitatul în spațiu, între necreat și creat. Aceasta a avut urmări hristologice imediate, căci, așa cum aprecia Sellers, „baza sistemului doctrinar al antiohienilor este credința că Dumnezeu și omul sunt fundamentali diferiți”³⁸. Triadologia antiohienilor, dacă lăsăm la o parte aprecierile unor autori cu privire la poziția Sfântului Eustațiu al Antiohiei față de relația dintre Tatăl și Fiul, nu se deosebește cu nimic de cea stabilită la primele două sinoade ecumenice. Ei au fost aprigi apărători ai divinității Fiului și ai termenului *ομοούσιος* împotriva arienilor, precum și ai divinității Sfântului Duh. Sfântul Eustațiu al Antiohiei a fost pedepsit cu exilul, probabil tocmai pentru că nu a dorit să accepte nici un fel de reinterpretație a dogmei stabilite la Niceea, iar Sfântul Ioan Gură de Aur a căutat să găsească o bază biblică termenului *ομοούσιος*.

³⁷ Seeberg, *Dogmengeschichte*, vol II, 5. Auflage, Darmstadt, 1959, p. 186;

³⁸ Sellers, *Two Ancient...*, p. 111;

În sfera pnevmatologică, Diodor din Tars a fost unul din cei mai activi teologi de la cel de-al doilea sinod ecumenic unde s-a stabilit dogma Bisericii cu privire la dumnezeirea Sfântului Duh, iar Teodor de Mopsuestia a scris un tratat contra pnevmatomahilor și în apărarea Sfântului Vasile cel Mare;

3. *Promovarea unei hristologii a separării*. În explicarea misterului Întrupării, antiohienii au subliniat mereu că prin unirea cu umanitatea, Logosul nu și-a pierdut, micșorat sau atrofiat în nici un fel ființa divinității Sale sau vreunul dintre atributele specifice divinității. Orice urmă de chenoză este respinsă cu îndârjire. Conform principiului *finitum non capax infiniti* – *finitul nu poate să cuprindă infinitul*³⁹, Întruparea nu a însemnat o închidere a Logosului în omenitate, ci omenitatea a fost umplută de dumezeirea Logosului. Rezultatul imediat al accentuării lipsei oricărei schimbări a Logosului prin Întrupare a fost tendința de a neglija unitatea dintre firile Mântuitorului;

4. *Hristologia de tipul Logos-Anthropos*. Antiohienii au apărut cu tărie integritatea firii umane unite cu Logosul. Maximalismul antropologic antiohian⁴⁰ a avut două puncte de plecare: pe de o parte interesul teologico-filosofic pentru antropologie în general, iar pe de altă parte negarea deplinătății umanității lui Hristos de către arieni și apolinariști. Antiohienii, începând cu Sfântul

³⁹ Werner Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, Berlin, 1957, p. 52;

⁴⁰ John Meyendorff, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, trad. Pr. Prof. Nicolai Buga, EIBMBOR, București, 1997, p. 14;

Eustațiu al Antiohiei, au fost primii care au realizat consecințele teologice ale negării prezenței elementului rațional uman în Iisus Hristos de către arieni, adică posibilitatea atribuirii unor slăbiciuni specific umane Logosului, negându-I-se astfel egalitatea Lui cu Tatăl. Apolinarisții au susținut același lucru, dar din alte considerente, drept urmare, începând cu Diodor din Tars, hristologia antiohiană de tipul Logos-Anthropos a avut un dublu caracter, antiarian și antiapolinarist;

5. *Respingerea ideii de unire fizică.* Pentru a nu intra în contradicție cu principiul filosofic potrivit căruia două entități perfecte nu pot constitui o unitate reală, Apolinarie și adepții lui au afirmat, ca și arienii, ai căror adversari de altfel erau, că umanitatea Mântuitorului a fost lipsită de sufletul rațional, funcția conducătoare a acestuia fiind preluată în Iisus Hristos, de Logosul divin. Radicalizarea schemei hristologice de tipul Logos-Sarx însemna pentru antiohieni amestecarea divinității cu umanitatea, prin urmare negarea neschimbabilității firii divine. În același timp ei au fost conștienți de pericolul pe care-l reprezenta separarea firilor, care putea conduce la afirmarea existenței a „doi Fii”, de aceea au subliniat în mai multe rânduri că ei nu învață decât „un Fiu”, propunând mai multe modele de unitate: locuirea – ἐνοίκησις Logosului în omenitatea Mântuitorului, îmbrăcarea omenității de către Logos, unirea prin har – κατὰ χάριν, prin asociere – ἐνωσις συγγενική, prin bunăvoință etc.;

6. *O soteriologie eticistă?* S-a afirmat despre antiohieni că au promovat o hristologie ce are slabe coordo-

nate soteriologice. Reliefarea deficitară a unirii dintre cele două firi ar putea duce la concluzia că omenitatea nu a fost mântuită prin actul Întrupării, Răstignirii, Morții și Învierii, ci Persoana lui Iisus Hristos a oferit doar un model și un precedent de biruință a păcatului de către om cu ajutorul divinului, restul oamenilor putând ajunge la aceasta prin imitarea modelului hristologic. De aici accentul pe morală din prediciile antiohienilor și simpatiile unor reprezentanți de marcă, precum Teodor de Mopsuestia sau Nestorie, cu pelagienii. Cercetările mai recente însă, bazate pe analizarea noilor izvoare descoperite, scot în relief apropierea soteriologiei antiohienilor de poziția oficială a Bisericii;

7. *Mariologia atheotokologică*. Ca urmare a hristologiei lor, cu excepția Sfântului Eustațiu al Antiohiei în perioada preariană, nici unul dintre antiohieni nu a preferat folosirea termenului *Născătoare de Dumnezeu* – θεοτόκος pentru Maica Domnului, propunând ca alternative numirile de *Născătoare de om* – ἀνθρωποτόκος (Diodor din Tars) sau *Născătoare de Hristos* – χριστοτόκος (Nestorie). Este la fel de adevărat – așa cum vom arăta la momentul potrivit – că nici un antiohian, nici măcar Nestorie, nu a respins în mod necondiționat termenul θεοτόκος, precum la fel de adevărat este că nici un antiohian nu l-a folosit cu plăcere. Mai degrabă se poate spune că antiohienii nu au avut o simpatie deosebită pentru termenul θεοτόκος datorită hristologiei lor, adoptând o atitudine oscilantă față de el (Diodor din Tars și Teodor de Mopsuestia), nepronunțându-se în

nici un fel (Sfântul Ioan Gură de Aur) sau acceptându-l, cu anumite explicații (Nestorie).

Dintre antiohienii enumerați mai sus, am ales să analizez hristologia a cinci dintre ei, anume a Sfântului Eustațiu al Antiohiei, a lui Diodor din Tars, a Sfântului Ioan Gură de Aur, a lui Teodor de Mopsuestia și a lui Nestorie, adică de la începutul noii școli antiohiene până la izbucnirea conflictului deschis cu alexandrinii. Această alegere a avut la bază, cred, motive obiective. Sfântul Eustațiu al Antiohiei este primul teolog la care cred că se găsesc suficiente caracteristici din cele amintite mai sus pentru a putea fi socotit „*antiohian*”, deși există și opinii contrare acestei păreri. Diodor din Tars a fost cel care a deschis și condus o școală (ὁ σκητῆριον) la care s-au format Sfântul Ioan Gură de Aur și Teodor de Mopsuestia și și-a orientat în mod antiapolinarist hristologia. Sfântul Ioan Gură de Aur s-a remarcat prin predică și pastorație, fiind cel mai cunoscut și iubit antiohian. Teodor de Mopsuestia a teoretizat principiile teologiei antiohiene, fiind unul dintre cei mai mari teologi ai acestei școli. Nestorie a fost cel care a expus uneori imprudent hristologia antiohiană, ceea ce a dus la confruntarea deschisă cu alexandrinii și la condamnarea sa și a unora dintre înaintașii lui.

Lucrarea de față își propune să trateze evoluția hristologiei antiohiene pe o perioadă de aproximativ o sută treizeci de ani, oprindu-se asupra a cinci autori de primă mărime. Pentru a realiza intensitatea disputelor hristologice din secolele IV-VI, este de ajuns să subliniem faptul că toți autorii a căror hristologie va fi abordată

aici au fost condamnați, în timpul vieții sau postum, invocându-se motive doctrinare sau disciplinar-canonice. Dintre aceștia, Sfântul Eustațiu al Antiohiei și Sfântul Ioan Gură de Aur, care au fost condamnați în timpul vieții invocându-se, în cazul celui dintâi motive canonic-disciplinare și/sau doctrinare, iar în cazul celui de-al doilea motive exclusiv canonic-disciplinare, au fost reabilitați după moarte și sunt cinstiți ca sfinți de către Biserica Ortodoxă. Diodor din Tars și Teodor de Mopsuestia au murit în comuniune cu Biserica, dar au fost condamnați după mai bine de un secol, Diodor la nivel particular, de către Flavian al Antiohiei între anii 509-511, iar Teodor de către sinodul V ecumenic. Nestorie a fost condamnat în timpul vieții ca eretic la cel de-al treilea sinod ecumenic de la Efes. Toți aceștia, eretici sau sfinți, au un numitor comun: au aparținut liniei teologice denumită în istoria dogmei „școala antiohiană”.

* * *

Se mai impun câteva precizări de natură metodologică. Este lesne de înțeles că despre hristologia fiecăruia dintre autorii aleși spre tratare s-ar putea scrie cu ușurință câte o teză de doctorat. De aceea, această lucrare nu se pretinde a fi o tratare exhaustivă a hristologiei lor. Totuși ea încearcă să realizeze o imagine destul de clară a temei aleasă spre tratare.

Lucrarea cuprinde, pe lângă introducere și încheiere, cinci părți, câte o parte dedicată fiecărui teolog⁴¹

⁴¹ Pentru a găsi o denumire utilizabilă pentru toți autorii tratați – eretici sau sfinți – am optat pentru termenul de „teologi”;

a cărui hristologie este analizată. Fiecare parte cuprinde cinci capitole care, la rândul lor, pot cuprinde mai multe subcapitole. Primul capitol al fiecărei părți prezintă biografia teologului tratat. Autorii mai puțin cunoscuți în literatura teologică românească, precum Sfântul Eustațiu al Antiohiei sau Diodor din Tars s-au bucurat de o prezentare biografică mai amănunțită, în vreme ce viața celorlalți teologi antiohieni mai cunoscuți, precum cea a Sfântului Ioan Gură de Aur, am prezentat-o mai expeditiv. În cazul lui Diodor din Tars și al lui Teodor de Mopsuestia, în jurul Ortodoxiei cărora s-au purtat discuții aprinse după moartea lor, am introdus un subcapitol care tratează poziția postumă a Bisericii față de ei. Nu am considerat necesară o expunere a întregii opere a autorilor tratați, aceasta depășind scopul prezentei dizertații, de aceea m-am limitat doar la lucrările de importanță hristologică. Cu aceasta se ocupă al doilea capitol al fiecărei părți.

Partea principală a fiecărei părți o constituie capitolul al treilea care tratează hristologia teologilor antiohieni. Am înțeles termenul „hristologie” *stricto sensu*, limitându-mă numai la tratarea Persoanei lui Iisus Hristos și la relațiile dintre firile divină și umană, fără a aborda celelalte aspecte hristologice, precum relația Dumnezeu-Fiului cu Tatăl (excepție fac totuși Sfântul Eustațiu și Sfântul Ioan Gură de Aur), Euharistia, consecințele soteriologice, antropologice, eclesiologice sau eshatologice ale Întrupării etc., decât numai dacă aceasta a fost absolut necesară pentru atingerea scopului lucrării.

Am încercat să tratez hristologia fiecărui autor mai ales pe baza propriei lui opere, folosind numai în al doilea rând literatura secundară și numai acele lucrări care la nivel mondial sunt considerate normative în materie. Am folosit ca metodă de tratare, după caz, când principiul cronologic când pe cel sistematic. La primii doi teologi, din opera cărora s-au păstrat mai ales fragmente, am folosit arianismul, respectiv apolinarismul drept criteriu de orientare. La Sfântul Ioan Gură de Aur am optat pentru o evaluare sistematică. Hristologia lui Teodor de Mopsuestia am expus-o după fiecare operă în parte, în ordinea în care au fost redactate. În cazul lui Nestorie, am ales exilul său drept punct de reper.

De asemenea, am încercat să integrez hristologia fiecărui autor în contextul doctrinar al epocii în care a scris și să scot în evidență în primul rând legăturile ei cu trecutul școlii antiohiene, și, după caz, influența ei asupra urmașilor doctrinari. Nu am uitat să evidențiez, acolo unde am considerat că este cazul, relația hristologiei autorilor tratați cu alți autori neantiohieni, precum și măsura în care ideile lor doctrinare au fost preluate de Biserică.

Capitolul al patrulea al fiecărei părți se ocupă de părerile autorilor moderni față de hristologia autorului tratat. Și aici am ales să prezint părerile unor autori consacrați sau pe cele care au propus o interpretare cu totul nouă. Scopul acestui capitol este de a scoate în evidență diversitatea de opinii sau, după caz, noile poziții din teologia modernă față de marii antiohieni. Concluziile de la sfârșitul fiecărei părți constituie ultimul capitol.

I. Eustațiu al Antiohiei

I.1. Repere biografice⁴²

Potrivit Fericitului Ieronim⁴³, Sfântul Eustațiu al Antiohiei s-a născut la Side, în ținuturile Palmyrei din Asia Mică. Anul venirii sale în lume nu ne este cunoscut, dar dacă în 319 era deja episcop, înseamnă că se va fi născut cândva între anii 280 și 288. Nici un izvor nu consemnează ceva despre educația sau familia sa, însă este cert că a avut o solidă formație filosofică și retorică. Așa se explică trimiterile din operele sale la manuale⁴⁴ și reguli retorice⁴⁵, precum și citatele din *Republica* lui

⁴² Bardenhewer, vol. III, p. 230-237; Altaner/Stuiber, §76, p. 309-310; Quasten, vol. I, p. 302-306; Loofs, *RE*, vol. V, p. 626-627; Rudolf Lorenz, *TRE*, vol. X, p. 543-546; Klaus Seibt, *RGG*, vol. II, p.1680-1681; Albert van Roey, *LThK*, vol. III, p. 1014-1015; T. Führer, *LACL*, p. 249-250; *BBKL*, vol. I, p. 1570; Jülicher, *PRE* vol. VI,1, p. 1448-1449; M. Spanneut, *NCE*, vol. V, p. 638; Edmund Venables, *DCB*, vol. II, p. 382-383; S. Salaville, *DTC*, vol. V, p. 1554-1565; M. Spanneut, *DHGE*, vol. XVI, p. 13-23;

⁴³ *De vir. ill.*, LXXXV, ed. rom. p. 64;

⁴⁴ *Despre vrăjitoarea din Endor*, 27. ed. Klostermann, p. 58, 32;

⁴⁵ *Ibidem*, 16, ed. Klostermann, p. 41, 20;

Platon sau din Sofocle, Filoctet și Sopatros⁴⁶. Pentru că Sfântul Atanasie cel Mare⁴⁷ l-a numit „mărturisitor”, multă vreme s-a crezut că Eustațiu a suferit persecuții sub împărații Dioclețian (284-305) sau Liciniu (308-324). Autorii moderni consideră mai puțin credibilă această informație, apelativul atribuit de Sfântul Atanasie putându-se referi la suferințele îndurate de la arieni.

În 319-320 era deja episcop al orașului sirian Bereea, în această calitate primind din partea lui Alexandru al Alexandriei, ca și alți câțiva episcopi, o epistolă informativă despre începuturile crizei ariene⁴⁸. După moartea episcopului Filogoniu al Antiohiei, la 23 decembrie 324, și după o foarte scurtă păstorire a unui oarecare Paulin, Eustațiu a fost ales episcop al Antiohiei. Cei mai mulți istorici admit că Eustațiu a fost instalat la Antiohia de către un sinod ținut în acest oraș în iarna anilor 324-325 și prezidat de Osiu de Cordoba⁴⁹. Acesta, în calitate de consilier pe probleme religioase al împăratului Constantin cel Mare, fusese la Alexandria să se informeze despre criza ariană. În drumul său de întoarcere spre Nicomidia, Osiu a făcut un pelerinaj în Țara Sfântă unde în mod sigur s-a întâlnit cu episcopul

⁴⁶ L. Radermacher, *Eustathius von Antiochien, Platon und Sophocles*, în RMP nr. 73 (1920), p. 452-454; A. Brinkmann, *Rhetorica*, în RMP, nr. 62 (1907), p. 630;

⁴⁷ *Hist. Arian.* I, 4, în LNPF, Second Series, vol. IV, p. 271;

⁴⁸ Teodoreț al Cirului, *HE*, 1, 4, 62, ed. rom. p. 35;

⁴⁹ Sozomen plasează greșit numirea lui Eustațiu la Antiohia după sinodul ecumenic de la Niceea (*HE*, 1,2, LNPF Second Series, vol. II, Edited by Philip Schaff and Henry Wace, p. 241);

Macarie al Ierusalimului, un alt susținător al lui Alexandru al Alexandriei. Apoi s-a oprit la Antiohia și a adunat aproximativ 56 de episcopi din Siria, Palestina, Cilicia și Capadocia într-un sinod. Printre alte hotărâri, ei au ales pe Eustațiu ca episcop al renumitului oraș⁵⁰. Probabil Osiu, în calitate de președinte al sinodului, a ținut seama, la alegerea lui Eustațiu, de recomandările lui Alexandru al Alexandriei și Macarie al Ierusalimului, însă ulterior și el s-a împrietenit cu Eustațiu⁵¹.

Este ușor de presupus că la Sinodul Ecumenic de la Niceea (325), Eustațiu a fost un aprig apărător al dumnezeirii Mântuitorului, alături de Alexandru al Alexandriei, Osiu de Cordoba și Macarie al Ierusalimului. După unele surse, mai ales antiohiene⁵², el ar fi prezidat primul sinod ecumenic, fapt neacceptat astăzi de cei mai mulți dintre istorici.

Potrivit lui Teodoret, el a fost cel care a rostit cuvântarea de la deschiderea Sinodului, lăudându-l pe împărat: „*cel dintâi, marele Eustațiu, cel căruia i se oferise conducerea Bisericii antiohienilor, a încununat capul îm-*

⁵⁰ Victor C. de Clerq, *Ossius of Cordova. A Contribution to the History of the Constantinian Period*, Washington, D. C. , 1954, p. 206-208;

⁵¹ Sozomen *HE*, 3, 11, 13, ed. eng. p. 190; Hilarius, *Collectanea Antiariana Parisina (Fragmenta Historica)* în CSEL vol. LXV, 66, 16-28.

⁵² Teodoret, Ep. 151, în *LNPF*, Second Series, vol. III, p. 325-330. Același lucru a fost susținut de Ioan al Antiohiei (Facundus de Hermiana, *Pro defensione Trium Capitulorum*, VIII, I, 5 în *CChr/SL*, vol. XC, A, p. 229), dar și de Facundus însuși (ibidem, XI, I, p. 329);

păratului cu flori de laudă și a răsplătit cu binecuvântări răvna lui pentru cele dumnezeiești"⁵³. Dintre autorii moderni, Rudolf Lorenz crede că relatarea lui Teodoret „nu poate fi decât o tradiție antiohiană”, însă Spanneut și Bardenhewer dau mai multă credibilitate acestui pasaj. După părerea mea, avem toate motivele să credem că acea cuvântare a fost rostită de Eustațiu: a) el era episcopul celui de-al treilea oraș ca mărime al Imperiului și oarecum neimplicat direct în disputa care a dus la convocarea Sinodului; b) omiterea nominalizării de către Eusebiu de Cezarea a „*episcopului din dreapta*”⁵⁴ care a rostit cuvântarea, ne îndreptățește să credem că el a fost Eustațiu, deoarece cei doi episcopi se aflau, la acea dată, în polemică⁵⁵; c) s-a păstrat un text neautentic al discursului inaugural al Sinodului de la Niceea atribuit lui Eustațiu, ceea ce arată că, potrivit tradiției, el ar fi rostit această cuvântare⁵⁶.

Eustațiu a relatat evoluția lucrărilor Sinodului de la Niceea în viziunea sa într-o scriere azi pierdută, dar citată de Teodoret în *Istoria Bisericească*⁵⁷: la Sinod au participat 270 de episcopi și s-a analizat o scrisoare a

⁵³ Teodoret, *HE*, 1, 7, 10, ed. rom., p. 40;

⁵⁴ Eusebiu, *Vita Constantini*, III, 11, în *LNPF*, Second Series, vol. I, p. 522; ed. rom., *Viața lui Constantin cel Mare*, studiu introductiv de Prof. Dr. Emilian Popescu, trad. și note de Radu Alexandrescu, EIBMBOR, București, 1991, III, 11, p. 129;

⁵⁵ Socrate, *HE*, 1, 23, 8, ed. eng., p. 26-27; Sozomen, *HE*, 2, 18, 3-4, ed. eng., p. 270;

⁵⁶ *Allocutio ad imperatorem Constantinum in Concilio Nicaeni*, MPG, vol. XVIII, 673-676;

⁵⁷ Teodoret, *HE*, 1, 8, 1-17 ed. rom., p. 41-45;

lui Eusebiu⁵⁸ care cuprindea o serie de erori ariene. Acestea au fost prea ușor trecute cu vederea, iar autorul epistolei – iertat. Apoi alți arieni, de frica persecuțiilor, au lepădat învățătura lor în mod formal, semnând mărturisirea de credință ortodoxă. Așa cum rezultă din fragmentul păstrat la Teodoret, Eustațiu nu a fost mulțumit de măsurile luate contra arienilor, considerându-le prea indulgente.

Gelasius de Cizic relatează o presupusă polemică ce a avut loc la Niceea între filosoful arian Phedon și mai mulți Părinți niceeni, între care și Eustațiu⁵⁹.

Fiind un susținător înfocat al hotărârilor de la Niceea, el nu a acceptat politica de toleranță față de arieni, care era recomandată de împăratul Constantin cel Mare la scurt timp după primul Sinod ecumenic și a refuzat să accepte sub păstorirea sa clerici suspecti de simpatii ariene. Accentuarea politicii de toleranță a curții imperiale față de arieni și căderea în dizgrație a

⁵⁸ Majoritatea autorilor moderni cred că Eustațiu se referă la Eusebiu de Nicomidia (A. D. Alès, *Le Dogme de Nicée*, Paris, 1926, p. 105; R. P. C. Hanson, *The Fate of Eustathius of Antioch*, în *ZKG*, nr. 95 (1984), p. 172; G. C. Stread, *Eusebius and the Council of Nicea*, în *JThS*, nr. 24 NS (1973), p. 85-100). Traducătorul ediției românești a *HE* a lui Teodoret a preluat explicația lui Alès (vezi ed. rom. nota 102, p. 42), chiar în textul traducerii. Se cuvine precizarea că în originalul grecesc al *HE* (am consultat ediția din colecția GCS, vol V, ediția a 5-a, editor Leon Parmentier, Berlin, 1998, p. 34) ca și în traduceri moderne (de exemplu traducerea germană din colecția *BKV*, vol. LI, trad. Andreas Seider, München, p.34-35) această precizare lipsește;

⁵⁹ Gelasius, *Historia Concilii Nicaeni*, II, XIV-XXIII în *MPG*, vol. LXXXV, 1255B-1306D;

lui Osiu de Cordoba (în anul 326) au dus și la condamnarea lui Eustațiu. Istoricii nu au căzut încă la un acord în ce privește data când Eustațiu a fost depus și trimis în exil. Tradițional s-a crezut că a fost depus în 330 sau 331, o dată cu Asclepios din Gaza. Ulterior s-au propus alte date cuprinse între 326-331. Cel mai probabil el a fost depus la începutul anului 328⁶⁰.

În ce privește locul exilului, Filostorgiu⁶¹ îl plasează în Occident, fără a oferi alte precizări, Sfântul Ioan

⁶⁰ Daniel Buda, *Când și de ce a fost depus Sfântul Eustațiu al Antiochiei ?* în *Anuarul Academic al Facultății de Teologie „Andrei Șaguna”* 2002-2003, Sibiu 2004, p. 163-183. Izvoarele istorice consemnează două categorii de motive care au dus la depunerea Sfântului Eustațiu: a) morale (după *Enciclica episcopilor orientali* adunați la Sardica în 343, Eustațiu ar fi fost depus „pentru modul lui de viață rătăcit”; Sfântul Atanasie pune depunerea lui de către Constantin pe seama acuzațiilor false aduse de arieni că ar fi jignit pe mama împăratului, Sfânta Elena (*Hist. Arian.* I, 4 în *LNPF* p. 271); Teodoret vorbește de un scandal sexual înscenat de adversarii lui (*HE* I, 21-22, ed. rom., p. 66-68); b) doctrinare (acuzația de sabelianism, Socrate *HE* I, 24, ed. eng., p. 27; Sozomen *HE*, II, 19, p. 270-271, ed. eng., p. 270-271). Aceleași izvoare vorbesc de depunerea lui Eustațiu de către un sinod antiohian condus de Eusebiu de Cezarea. Datarea acestui sinod este incertă, autorii moderni argumentând pentru anii 326, 327, 328 sau 330-331. Într-un articol relativ recent, R. W. Burges (*The Date of Deposition of Eustathius of Antioch* în *JThS* nr. 51 (2000), p. 150-160) a argumentat convingător, cu ajutorul unor izvoare siriace neaduse în discuție de alți istorici, pentru plasarea depunerii Sfântului Eustațiu la începutul anului 328. Motivul real, indiferent de ce anume a invocat sinodul care l-a depus, a fost intransigența lui Eustațiu față de arieni, care nu concorda cu noua politică imperială;

⁶¹ Filostorgiu, *HE*, II, 7, în *GCS*, editor Bidez, Berlin, 1972, p. 36;

Gură de Aur⁶² vorbește simplu de Tracia, Teodoret face precizarea că orașul de exil se afla în Ilyric⁶³; Ieronim menționează numele orașului – Trianopolis⁶⁴. După alte surse, Sfântul Eustațiu ar fi murit la Filipi în Macedonia. În orice caz, el a păstrat, din exil, legătura cu păstoriții săi de la Antiohia⁶⁵.

După exilarea lui Eustațiu, la Antiohia s-a constituit o grupare partizană numită a *eustațienilor*⁶⁶, cu aceasta începând așa-numita *schismă antiohiană*, căreia i s-a pus capăt abia în anii 482-485. După Eustațiu, Antiohia a devenit pentru multă vreme un centru al arianismului, fiind numiți în fruntea Bisericii, până la Meletie, adică pe o perioadă de aproximativ treizeci și doi de ani, numai episcopi arieni.

Data morții lui Eustațiu nu este de asemenea precizată de nici un izvor istoric. Printre istoricii moderni circulă două variante. Cei din generația mai veche cred că Eustațiu era deja trecut la cele veșnice în 337 când a murit împăratul Constantin, altfel ar fi fost unul din beneficiarii decretului de amnistie emis de fiii acestuia, însă nu există nici o dovadă că el ar fi revenit din exil. În afară de acest argument logic, susținătorii unei morți timpurii a lui Eustațiu sunt contraziși de sursele istori-

⁶² *Laudatio Sancti Patris Nostri Eustathii Antiochiae Magnae Archiepiscopi*, în MPG, vol. L, 600-601;

⁶³ Teodoret, *HE*, 1, 21, 9, ed. rom., p. 67;

⁶⁴ Ieronim, *op. cit.*, p. 64;

⁶⁵ Sf. Ioan Gură de Aur, *Laudatio Eustathii Antiochiae...*, în MPG, vol. L, 4, 604;

⁶⁶ Teodoret, *op. cit.*, 1, 22, 2, ed. rom., p. 67-68;

ce. Sfântul Atanasie în *Apologia de Fuga*⁶⁷ scrisă în anii 357-358, dă o listă a episcopilor ortodocși exilați, dar nu amintește că Eustațiu ar fi fost mort. Aceasta pentru că fostul titular al scaunului de Antiohia era în viață, deoarece acolo unde a fost cazul (vezi informația în acest sens legată de numele lui Eutropiu), Sfântul Atanasie a precizat că unul din exilați era deja trecut la cele veșnice.

Istoricii mai noi cred că Eustațiu a mai trăit până prin 356-360 sau chiar 370. Rudolf Lorenz a adus mai multe argumente în favoarea paternității eustațiene a unei lucrări contra lui Fotin de Sirmium⁶⁸. Dacă această ipoteză este adevărată, atunci înseamnă că în anii 344-345 Eustațiu mai era în viață. Friedrich Loofs nu crede că lucrarea antifotiniană i-ar aparține lui Eustațiu, dar este de părere că episcopul antiohian a trăit și după 337. Eduard Schwartz a acceptat la început teoria tradițională a morții lui Eustațiu înainte de 337⁶⁹, dar mai târziu a plasat-o după 344⁷⁰. Într-adevăr, Teodoret⁷¹ afirmă că, la

⁶⁷ Sfântul Atanasie, *Defence of his Flight*, 3; în LNPF, trad. Archibald Robertson, Edinburg, 1991, p. 256;

⁶⁸ Rudolf Lorenz, *Die Eustatius von Antiochien zugeschriebene Schrift gegen Photin*, în ZNW, nr. 71 (1980), p. 109-128;

⁶⁹ Ed. Schwartz, *Von Nicaea bis zum Konstantins Tod*, în *Nachrichten von der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse*, 1911, p. 475, nota 1; republicat în Eduard Schwartz, *Gesammelte Schriften III*, Berlin, 1959, p. 273, nota 1;

⁷⁰ Idem, *Der s. g. Sermo maior de fide des Athanasius*, în *Sitzungsber. D. Münch. Ak.*, 1924, 6, p. 59: „Cât timp a mai fost în viață după 344 nu se știe, în orice caz era mort atunci când partida homeilor l-a instalat pe Meletie ca episcop al Antiohiei în 361”;

⁷¹ Teodoret, *op. cit.*, 3, 4, 5, ed. rom., p. 134;

alegerea lui Meletie ca episcop de Antiohia (360/361), Eustațiu era deja trecut la cele veșnice. Aceasta se va fi întâmplat înainte de domnia lui Jovian (363-364) și Valens (364-378), deci în perioada 344/345-361.

O informație curioasă oferă istoricii constantinopolitani Socrate și Sozomen⁷². Ei afirmă că după moartea epis-copului Eudoxiu al Constantinopolului, „în al treilea consulat al lui Valentinian și Valens” (adică în anul 370), gruparea homousiană din capitală a încercat să impună ca episcop pe un oarecare Evagrie. El a fost hirotonit de „Eustațiu... care condusesese mai înainte Biserica din Antiohia Siriei și care, fiind chemat din exil de către Jovian, a trăit în taină la Constantinopol și s-a dedicat învățării celor care-i împărtășeau părerile, îndemnându-i să persevereze în viziunea lor despre Ființa Divină”. Așadar, potrivit acestor istorici constantinopolitani demni de încredere, Sfântul Eustațiu mai era încă în viață în anul 370.

După victoria deplină a Ortodoxiei niceene în 381, Sfântul Eustațiu a fost reabilitat, iar în 482 moaștele lui au fost aduse la Antiohia⁷³. Este prăznuit de către Biserica Ortodoxă la 21 februarie.

⁷² Sozomen, *HE*, 6, 13, ed. eng., p. 354; Socrate, *HE*, 4, 14, ed. eng., p. 103;

⁷³ Teodor Lectorul, *Epitome*, 43, în GCS, editor Günther Christian Hansen, Berlin, 1971, p. 121, 2. 14-18;

I.2. Opera de importanță hristologică ⁷⁴

1. *Despre Melchisedec*. Fericitul Ieronim⁷⁵ îl enumeră pe Sfântul Eustațiu printre autorii care au scris despre personajul vetero-testamentar Melchisedec (Facere cap. 14), alături de Origen, Ipolit, Didim cel Orb, Eusebiu de Cezarea, Eusebiu de Emesa etc. Această lucrare a avut forma unei scrisori adresate lui Alexandru al Alexandriei⁷⁶ și a fost cu siguranță compusă înainte de izbucnirea crizei ariene, deoarece nu se face nici o referire la aceasta. Patrologul german Berthold Altaner a dovedit că, din textul despre Melchisedec păstrat

⁷⁴ Ceea ce s-a păstrat din opera Sfântului Eustațiu a fost publicat în MPG, vol. XVIII, 613-704 redându-se aproape fără schimbări ediția mai veche a lui Gallandi din *Biblioteca Veterum Patrum* 4, Veneția, 1768. Cardinalul Pitra și P. Martin în *Analecta Sacra* 2 și 4, Paris, 1884 au publicat trei noi fragmente grecești și zece siriace. Ferdinand Cavallera în *S. Eustathii Episcopi Antiocheni in Lazarum, Mariam et Martham Homilia Christologica. Nunc primum e codice Gronouiano edita cum commenrario de fragmentis Eustathianis, accesserunt fragmenta Flauiani I Antiocheni. Opera et studio*, Paris, 1905 a publicat, pe lângă omilia neautentică, fragmente noi, iar pe altele vechi le-a îmbunătățit după alte manuscrise, adăugând un comentariu la toate fragmentele. O recenzie la această ediție a fost publicată de Ad. Jülicher în *ThLZ*, nr. 25 (1906), p. 682-685. Mai accesibilă este ediția lui Michel Spanneut, *Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche avec une édition nouvelle des fragments dogmatiques et exégétiques*, Lille, 1948; ultima ediție publicată este editată de José H. Declerk, *Eustathius Antiochenus, Opera quae supersunt omnia*, în CChr./SG, vol. LI, Turnhout, 2002;

⁷⁵ Ieronim, *Epistola* 72, 3, ed. eng., p. 90; CSEL, vol. LV, p. 10;

⁷⁶ I. Rücker, *Florilegium Edessenum Anonymum*, München, 1933, p. 23;

până astăzi sub numele lui Eustațiu, numai începutul acestuia (după modul lui de împărțire al textului numai rândurile 1-36) a fost scris de Eustațiu, restul textului fiind o compilație tardivă ce a avut la bază mai multe opere ce tratează subiectul Melchisedec⁷⁷. Aceasta înseamnă că partea hristologică a epistolei nu-i aparține lui Eustațiu și nu poate fi folosită în tratarea hristologiei lui.

2. Despre vrăjitoarea din Endor, contra lui Origen
⁷⁸ (*De Engastrimytho*) este singura lucrare a lui Eustațiu păstrată în întregime, fiind de asemenea redactată înainte de apariția crizei ariene. Lucrarea tratează relatarea biblică din I Regi cap. 28, un subiect abordat des în literatura rabinică și creștină⁷⁹, prilej cu care Sfântul Eustațiu critică exegeza lui Origen la această istorisire. Potrivit lui Eustațiu, ar fi o eroare să credem că vrăjitoarea din Endor a avut puterea de a aduce pe pământ sufletul lui Samuel, pentru că o asemenea putere aparține numai lui Dumnezeu. Ceea ce s-a arătat

⁷⁷ B. Altaner, *Die Schrift ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΜΕΛΧΙΣΕΔΕΚ des Eustathios von Antiochia*, în *BZ*, nr. 40 (1940), p. 36;

⁷⁸ Publicată de E. Klostermann în *Origenes, Eustathius und Gregor von Nyssa über die Hexe von Endor*, în *KIT*. vol. LXXXIII, Bonn, 1912, p. 16-62. Observații la text a făcut August Brinkmann în *Verbesserungsvorschläge zu Eustathius von Antiochia über die Hexe von Endor*, în *RMP*, nr. 74 (1925), p. 309-313, și Felix Scheidweiler, *Zu der Schrift des Eustathius von Antiochien über die Hexe von Endor*, în *RMP*, nr. 96 (1953), p. 319-329;

⁷⁹ K. A. D. Smelik, *The Witch of Endor: 1 Samuel 28 in Rabbinic and Christian Exegesis till 800 AD*, în *Vigiliae Christianae* nr. 33 (1979), p. 160-179;

lui Saul a fost un duh rău, care a rostit o profeție falsă, așa cum s-a confirmat prin desfășurarea ulterioară a evenimentelor.

În această lucrare Eustațiu lansează o aspră critică la metoda exegetică de factură alegorică a lui Origen, pe care o găsește exagerată, pentru că distruge istoricitatea Sfintelor Scripturi. Lucrarea prezintă și importanță hristologică, Eustațiu dezvoltând aici primele aspecte legate de raportul sufletului lui Hristos cu divinitatea.

3. Lucrările antiariene. După apariția arianismului, Sfântul Eustațiu s-a concentrat asupra combaterii acestuia, scriind o serie de tratate din care ni s-au păstrat, din păcate, numai fragmente. Fericitul Ieronim vorbește de numeroase tratate antiariene ale Sfântului Eustațiu în care „a suflat în chip războinic împotriva lui Arie, precum într-o prea vestită trâmbiță”⁸⁰. De aceea el a rămas în memoria Părinților celui de-al șaptelea sinod ecumenic (Niceea, 787) drept „apărător neșovăitor al dreptei credințe și distrugător al nebuniei ariene”⁸¹.

a) *Contra arienilor* este titlul dat de papa Gelasiu (492-496) unei lucrări a lui Eustațiu care constituia, se pare, o colecție de scrieri pe această temă. S-au păstrat doar unele fragmente în greacă la Eulogiu al Alexandriei († 607-608), la compilatorul antologiei *Doctrina Patris*

⁸⁰ *Epitola LXXIII, 2 ad Evangelum*, în CSEL, vol. LV, p. 14; ed. eng., p. 154 (redă doar un foarte scurt referat, fără traducerea textului epistolei);

⁸¹ Joannes Dominicus Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Colectio*, vol. XIII, *Concilii Nicaeni Secundi*, Graz, 1960, p. 265C;

de Incarnatione Verbi, la Sfântul Ioan Damaschin († prob. 749), precum și în latină la Facundus de Hermiana († 568) și papa Gelasiu. Lucrarea a cuprins cel puțin opt părți, deoarece Facundus menționează că o parte din citatele sale provin din a opta carte a acestei lucrări.

b) Fericitul Ieronim atribuie Sfântului Eustațiu un tratat *Despre suflet* fără a oferi alte explicații. Eustratie al Constantinopolului (sec. VI) citează dintr-o lucrare pe care o numește *Despre suflet, contra arienilor*, iar Sfântul Ioan Damaschin, în *Sacra Paralela II*, redă un fragment din scrierea *Despre suflet, contra filosofilor*. Bardenhewer crede că Sfântul Eustațiu a scris o singură lucrare despre suflet care a conținut două părți. Prima parte respingea părerile filosofilor, mai ales ale platonicienilor despre relația dintre suflet și trup, iar a doua combătea concepția ariană conform căreia Logosul Și-a însușit un trup omenesc fără suflet. Spanneut⁸² este, în schimb, de părere că au existat două lucrări diferite având ca temă sufletul uman, iar cea contra filosofilor a fost scrisă înainte de criza ariană.

c) *Comentariu la Proverbe 8, 22*. În această scriere, care e posibil să fi avut formă de epistolă, Sfântul Eustațiu a oferit o nouă interpretare la acest verset folosit intens de arieni pentru a-și argumenta doctrina lor. S-au păstrat cincisprezece fragmente la Teodoret, care prezintă deosebită importanță pentru cunoașterea hristologiei arienilor legată de distingerea naturilor în Hristos.

⁸²Spanneut, *art. cit.*, *DHGE*, vol. XVI, p. 19-20;

d) De importanță hristologică este și *Interpretarea la Psalmul 92*, din care s-au păstrat trei fragmente la Teodoret, fiind de asemenea citată și de Sever de Antiohia († 538). Acest comentariu, precum și cel precedent amintit, au fost compuse în jurul anului 329, după întoarcerea lui Eusebiu de Nicomidia din exil.

e) *Despre credință, contra arienilor* este citată de Sever al Antiohiei, din ea păstrându-se cinci fragmente.

4. Alte lucrări. Tot Sfântului Eustațiu îi aparține un grup de lucrări cu datare incertă, în care, așa cum se poate obseva din fragmentele păstrate, a dezvoltat o hristologie cu un caracter diferit de cea antiariană. *Florilegiul anonim din Edesa* amintește trei astfel de lucrări din care redă câte un fragment: *Omilie despre ispite*; o așa-numită *Omilie rostită în fața comunității* și o altă *Omilie despre versetul din Ioan 1, 14*. Din acest grup mai face parte și lucrarea *Despre samarineancă*.

5. Fericitul Ieronim amintește de numeroase *epistole* pe care Sfântul Eustațiu le-ar fi redactat, dar din care, în afara celor amintite, nu s-a păstrat nici una. Bardenhewer este de părere că polemica literară dintre Eustațiu și Eusebiu de Cezarea, amintită de Socrate și Sozomen, despre care vom vorbi mai târziu, s-ar fi purtat prin scrisori⁸³.

6. Scrieri hristologice cu paternitate eustațiană îndoielnică. Sub numele lui Eustațiu s-au păstrat

⁸³ Socrate, *HE*, 1, 23, ed. eng., p. 27; Sozomen, *HE*, 2,18, ed. eng., p. 271;

trei lucrări care prezintă importanță hristologică: o *Mărturisire de credință*⁸⁴, un *Tratat contra lui Fotin de Sirmium*⁸⁵ și o *Omilie hristologică despre învierea lui Lazăr*⁸⁶, dar a căror paternitate eustațiană nu a fost clar dovedită.

I.3. Hristologia Sfântului Eustațiu

Este imposibil astăzi să ne formăm o imagine completă asupra hristologiei Sfântului Eustațiu, atâta vreme cât doar o singură scriere a lui s-a păstrat în întregime, dar care nu tratează cu predilecție probleme hristologie, iar din restul operei deținem doar fragmente citate de autori cu cele mai diverse orientări hristologice: adversari ai lui Nestorie și apărători ai acestuia, monofiziți și compilatori de florilegii patristice destinate a apăra dreapta credință. Avem, așadar, dreptul să ne întrebăm

⁸⁴ Felix Scheidweiler, *Ein Glaubensbekenntnis des Eustathius von Antiochien?*, în BZ, nr. 48 (1982), p. 237-249 consideră această mărturisire de credință ca neaparținând lui Eustațiu, deși există unele dovezi în favoarea autenticității: sinonimia dintre termenii ουσία și ὑπόστασις specifică simbolului niceean și hristologia de tipul Logos-Anthropos;

⁸⁵ E. Schwartz apreciază ca nesigură paternitatea eustațiană a acestei lucrări. F. Loofs, (în articolul din RE, p. 627) este de aceeași părere. Argumente în favoarea acestei paternități a adus Rudolf Lorenz, *Die Eustathius von Antiochien zuge-schriebene Schrift gegen Photin*, în ZNW nr. 71 (1980), p. 109-128;

⁸⁶ Ferdinand Cavallera în *S. Evstathii Episcopi Antiocheni in Lazarum...*, Paris, 1905, care a descoperit și publicat această omilie, a fost conștient că ea nu aparține lui Eustațiu;

dacă citarea fragmentelor s-a făcut fidel sau nu⁸⁷ și să acceptăm din start că suntem privați de cunoașterea contextului în care aceste fragmente erau incluse.

Pentru a înțelege hristologia lui Eustațiu consider că este necesară o *abordare cronologică* a scrierilor acestuia⁸⁸, folosită și de alți autori consacrați. Punctul de reper nu-l poate constitui decât criza ariană, care, așa cum vom vedea, a marcat definitiv cursul hristologiei Sfântului Eustațiu.

1.3.1. Hristologia preariană

Din opera lui Eustațiu știm cu siguranță că doar lucrările *Despre vrăjitoarea din Endor* și *Despre Melchisedec* au fost scrise înainte de izbucnirea crizei ariene. Există o altă serie de opere din care avem doar scurte fragmente a căror datare este incertă. Singurul criteriu după care ar putea fi plasate înainte de criza ariană este lipsa referințelor la aceasta. Am prezentat deja concluziile criticii moderne care a dovedit partea hristologică a epistolei despre Melchisedec ca neaparținând lui Eustațiu, de aceea textul acesteia nu l-am luat în considerare.

Lucrarea despre vrăjitoarea din Endor este cunoscută mai ales pentru spiritul ei polemic la adresa

⁸⁷ M. Tetz, *Markellianer und Athanasios*, în ZNW nr. 64 (1973), p. 81;

⁸⁸ Grillmeier în CGG vol I, p.124-130 și *Jesus der Christus...*, vol. 1, p. 440-446 folosește aceeași abordare cronologică. O abordare sistematică a realizat F. Zoepfl, în *Die trinitarischen und christologischen Anschauungen des Bischofs Eustathius von Antiochien*, în *Theologische Quartalschrift*, Tübingen, 1923, p. 170-201.

alegoriei lui Origen. Ea dezvoltă însă, în contextul referințelor la sufletul lui Samuel și la pogorârea lui Hristos la iad, o hristologie de tipul Logos-Anthropos. Afirmarea clară a deplinei umanități a Mântuitorului, formată din suflet și trup⁸⁹, nu poate să nu ne ducă cu gândul la hristologia lui Origen, de la care Sfântul Eustațiu a preluat schema Logos-Anthropos⁹⁰.

Marele teolog alexandrin a fost primul scriitor creștin care a vorbit clar despre existența unui suflet în Hristos. Pentru Origen, sufletul rațional al Mântuitorului a avut rolul de a face legătura între Logosul Cel infinit și trupul omenesc limitat: „*Substanța unui suflet, fiind intermediară între Dumnezeu și carne – căci ar fi fost imposibil pentru natura lui Dumnezeu să se amestece cu un trup, fără un intermediar – s-a născut Dumnezeul-Om – θεᾱνθρωπος, căci această substanță (a sufletului) fiind intermediară a acelei naturi, nu a fost nefiresc să asume un trup*”⁹¹.

Ca urmare a unității dintre Logos și sufletul uman, acesta din urmă nu putea păcătui: „*Căci într-adevăr nu poate fi pus la îndoială că sufletul Lui a fost la fel ca toate celelalte, căci nu ar fi putut fi numit astfel dacă nu ar fi fost cu adevărat unul dintre ele. Iar de vreme ce puterea de a alege binele și răul o posedă oricine, sufletul lui Hristos a ales să*

⁸⁹ Despre vrăjitoarea..., 44, 16-17, ed. Klostermann, p. 32-33;

⁹⁰ Rudolf Lorenz, *art. cit.* TRE, vol. X, p. 545, T. Führer, în LACL, p. 250. O opinie contrară a formulat Richard C. Hanson, *The Influence of Origen on the arian Controversy*, în *Origeniana Quarta...*, p. 411;

⁹¹ *De principiis*, 2, 6, 3, în ANF, vol. IV, p. 282.

*iubească virtutea din toată puterea lui și a rămas legat de ea în mod neschimbabil și inseparabil, încât puterea voinței, tăria sentimentului și infinita căldură a iubirii au distrus orice urmă de schimbare, iar ceea ce în trecut a depins de voință, a fost schimbat în natură prin puterea îndelungatei obișnuințe. Astfel trebuie să credem că în Hristos a existat un suflet uman și rațional fără să presupunem că a avut vreun sentiment sau posibilitate de a păcătui*⁹².

De asemenea, Origen a învățat comunicarea însușirilor: „Noi spunem că Trupul Său muritor și sufletul uman care a fost în El au avut cele mai bune de câștigat, nu numai din comuniunea lor, ci și prin unitatea și amestecarea – *ένώσει και άνακράσει* – cu El, participând la dumnezeirea Lui și schimbându-se în Dumnezeu Însuși”⁹³.

Împrumutul tipologiei hristologice nu l-a împiedicat pe Eustațiu să se arate scandalizat de afirmația lui Origen că diferența dintre sufletul lui Hristos pogorât la iad și celelalte suflete de acolo a constat doar în faptul că acesta și-a păstrat dorința de a se afla „*deasupra*”. Eustațiu consideră că astfel Origen L-a redus pe Hristos la starea unui simplu om, pentru că toate sufletele care se află în iad sunt dominate de dorința ieșirii din locul chinului. Potrivit lui Eustațiu, aici Origen nu ia în considerare natura divină a lui Hristos, unirea sufletului cu ea și consecințele acestei uniri.

Prin unirea cu Logosul Cel fără de început, sufletul uman al lui Hristos a fost lipsit de păcat, a participat la

⁹² Ibidem, 2, 6, 5, p. 283;

⁹³ *Contra Celsus*, III, 41, în BKV, vol. LII, p. 251;

stăpânirea lumii în virtutea omnipotenței Logosului⁹⁴ și a avut puterea de a scoate sufletele din lumea de dedesubt⁹⁵, pentru că mântuirea a fost adusă de Logos. Astfel sufletul lui Hristos primește o serie de însușiri ale Logosului cu care s-a unit, încât acest lucru poate fi remarcat de spiritele raționale. Aceasta rezultă din expunerea atitudinii diavolului la vederea sufletului lui Hristos în iad: „Și ce este straniu în a spune, că el (ispititorul) chiar la priveriștea chipului lui Hristos în fapt și realitate, L-a văzut din interior și L-a descoperit pe adevăratul Fiul al lui Dumnezeu după fire, om curat și neprihănit și L-a privit ca pe un templu deosebit de frumos, sfânt și invulnerabil”⁹⁶.

Cu alte cuvinte, Ispititorul a „descoperit”, prin sufletul lui Hristos, pe Fiul lui Dumnezeu cu care acesta era unit. Această „descoperire” nu poate să ne ducă cu gândul la vreo transformare a sufletului omenesc în sensul pierderii caracteristicilor umane, de vreme ce el s-a arătat ca „om curat și neprihănit” sau ca „templu deosebit de frumos”, ci numai la o reală ridicare valorică, la o îndumnezeire a omenității în virtutea unirii cu Logosul. În lucrarea *Despre samarineancă*, cu datare incertă, Eustațiu folosește expresiile „*prea sfânta carne* – *παναγία σάρξ* și *sfântul Trup* – *άγιον σώμα*”⁹⁷, ceea ce arată că unirea Logosului cu umanitatea a avut urmări ce nu s-au redus numai la suflet.

⁹⁴ *Despre vrăjitoarea...*, 17, ed. Klostermann, p. 45, 32-46;

⁹⁵ Ibidem, 17, ed. Klostermann, p. 45, 9-11;

⁹⁶ Ibidem, 10, ed. Klostermann, p. 31, 10-16, trad. Grillmeier, CGG, p. 127;

⁹⁷ Frag. 74, ed. Spanneut, p. 121;

Aprinse discuții între teologi au generat anumite pasaje în care se pare că Sfântul Eustațiu expune o hristologie de tipul Logos-Sarx. În *Omilia rostită în fața Bisericii* afirmă pătimirea Logosului: „*Ei (evreii) sunt pe deplin convinși că L-au omorât și L-au ridicat pe Cruce pe Dumnezeu-Cuvântul*”⁹⁸, iar în *Despre ispite* folosește chiar termenul $\theta\epsilon\omicron\tau\acute{o}\kappa\omicron\varsigma$ ⁹⁹. Richard Victor Sellers¹⁰⁰ consideră acest ultim fragment neautentic, însă Grillmeier este de părere că Eustațiu folosește formula *Născătoare de Dumnezeu* în cadrul unei „*forme de hristologie moștenite*”¹⁰¹, deci populară în Asia Mică în prima jumătate a secolului al IV-lea. Dacă aceste fragmente sunt autentice, atunci ele aparțin perioadei preariene a Sfântului Eustațiu pentru că, așa cum vom arăta mai departe, împotriva teologiei ariene, Sfântul Eustațiu a accentuat ferirea divinității Logosului de orice fel de experiență umană, mai ales de patimi. De asemenea, în mod logic, el a putut folosi expresia $\theta\epsilon\omicron\tau\acute{o}\kappa\omicron\varsigma$ numai în perioada preariană, deoarece Arie însuși a folosit-o mai târziu¹⁰².

Așa cum rezultă din această scurtă prezentare, înainte de apariția crizei ariene, Eustațiu a promovat

⁹⁸ Frag. 70, ed. Spanneut, 118, 13-14, trad. după Grillmeier, *Jesus der Christus...*, p.441;

⁹⁹ Frag. 68, ed. Spanneut, p. 116, 11-12; Frag. 116, ed. Spanneut, p. 78;

¹⁰⁰ R. V. Sellers, *Eustathius of Antioch and his Place in the History of Christian Doctrine*, Cambridge, 1928, p. 67;

¹⁰¹ A. Grillmeier, CGG, p. 125;

¹⁰² Marek Starowieski, *Le titre $\theta\epsilon\omicron\tau\acute{o}\kappa\omicron\varsigma$ avant le concile d'Epheze*, în S.P., vol. XIX, Leuven, 1989, p. 327;

o hristologie de tipul Logos – Anthropos, care scoate în evidență deplinătatea firilor divină și umană (suflet și trup) ale lui Hristos și stânsa unitate dintre ele, din aceasta decurgând consecințe precum *theopasismul* și *theotokologia Maicii Domnului*, care aduc aminte de dogma unirii ipostatice. De asemenea, hristologia Sfântului Eustațiu este marcată de preocupări soteriologice (vezi episodul pogorării sufletului lui Hristos la iad pentru a izbăvi pe cei dreapți).

Acesta a fost, așa cum afirmă Grillmeier¹⁰³, „*un Eustațiu*” a cărui hristologie, în afară de schema Logos-Anthropos, nu are multe în comun cu cea specific antiiohiană. Hristologia ariană însă l-a determinat să dezvolte accentele hristologice pe care mai târziu le vom întâlni la marii antiiohieni.

1.3.2. Hristologia antiariană

Eustațiu a fost un mare adversar al arienilor, atât pe plan, să zicem, politic, cât și teologic. În măsura în care fragmentele păstrate din opera lui ne permit să ajungem la o concluzie, putem afirma că, după apariția arianismului, Sfântul Eustațiu s-a concentrat exclusiv pe combaterea acestuia. Pe plan politic el a militat pentru luarea de măsuri extreme contra oricărui fel de deviere de la credința stabilită la Niceea. Pentru inflexibilitatea sa, care nu se potrivea cu politica de toleranță inițiată de Constantin cel Mare după 325, el a plătit cu exilul.

¹⁰³ Grillmeier, *Jesus der Christus...*, vol I, p. 443;

În ce privește planul teologic, pentru Eustațiu, divinitatea Fiului lui Dumnezeu nu poate fi pusă la îndoială. De aceea El poartă diferite numiri lipsite de echivoc, precum: *Cuvântul* – ὁ λόγος – *verbum*¹⁰⁴, *Cuvântul Tatălui* – ὁ λόγος τοῦ πατρὸς¹⁰⁵, *Cuvântul lui Dumnezeu* – ὁ θεὸς λόγος – *deus verbum*¹⁰⁶, *Cuvânt și Dumnezeu* – ὁ λόγος καὶ θεός – *verbum et deus*¹⁰⁷, *Înțelepciunea și Cuvântul* – ἡ σοφία καὶ ὁ λόγος¹⁰⁸, *Înțelepciunea* – ἡ σοφία¹⁰⁹.

Dar particularitatea discursului hristologic antia-rian al Sfântului Eustațiu nu constă în afirmarea clară a divinității Logosului, aspect întâlnit la toți niceenii, ci în promovarea hristologiei de **tipul Logos-Anthropos**. De regulă așa-numiții autori vechi niceeni care au scris contra arianismului, inclusiv Sfântul Atanasie cel Mare¹¹⁰, au rămas la hristologia tradițională de ti-

¹⁰⁴ Frag. 19 și 20, ed. Spanneut, p. 101; Frag. 25 și 26, ed. Spanneut, p. 103;

¹⁰⁵ Frag. 15, ed. Spanneut, p. 100; Frag. 79, ed. Spanneut, p. 124;

¹⁰⁶ Frag. 13, ed. Spanneut, p. 99; Frag. 70, ed. Spanneut, p. 118; Frag. 83, ed. Spanneut, p. 127;

¹⁰⁷ Frag. 16, ed. Spanneut, p. 100; Frag. 23, ed. Spanneut, p. 102; Frag. 57, ed. Spanneut, p. 111; Frag. 60, ed. Spanneut, p. 112;

¹⁰⁸ Frag. 24, ed. Spanneut, p. 102;

¹⁰⁹ Frag. 23, ed. Spanneut, p. 102; Frag. 27 și 28, ed. Spanneut, p. 103; Frag. 31, ed. Spanneut, p. 104;

¹¹⁰ Pentru Sfântul Atanasie, sufletul lui Hristos nu a jucat nici un rol teologic (Michel Richard, *Saint Athanase et la psychologie du Christ selon les Ariens*, în MSR nr. 4 (1947), p. 5-54; A Grillmeier, CGG vol. I, p. 77 și urm; J. Roldanus, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie*, 1968, p. 252; Iezuitul H. Bruders în scurtul articol *Die antiarianische Kampfesweise des Eusathius im*

pul Logos-Sarx. Acest tip de hristologie, dezvoltată la originea ei contra dochetismului, afirma simplu că Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat pentru mântuirea noastră, fără a sublinia explicit însușirea de către Cuvântul, pe lângă trup, și a unui suflet uman.

Arienii au speculat neajunsurile acestei hristologii, înțelegând *ad literam* afirmația: Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat, și afirmând că Logosul nu și-a însușit decât trupul omenesc, fără suflet rațional. Astăzi nu putem ști cu siguranță dacă Arie însuși a afirmat acest lucru¹¹¹, în orice caz Sfântul Eustațiu combate încă de timpuriu hristologia apsihică ariană, fără a putea spune cu exactitate contra cărui arian sau contra cărei orientări ariene și-a dezvoltat el hristologia¹¹². În orice caz, Sfân-

Gegensatz zu der des hl. Athanasius, în *ZKTh* nr. 38 (1914) p. 631-633 observă că din arsenalul arienilor cu care Sfântul Atanasie a polemizat făcea parte versetul biblic Evr. 1, 4. Contra acestuia nu ar fi fost inteligent să se folosească termenul ψυχή – suflet, care nu era în mod esențial diferit de natura creată a îngerilor, arienii putând înțelege că pentru Sfântul Atanasie Logosul a fost doar un înger;

¹¹¹ A. M. Ritter, art. *Arianismus*, în *TRE*, vol. III, p. 702;

¹¹² Potrivit lui Wolf-Dieter Hausschild, (*Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, vol I, Gütersloch, 1995, p. 161) Eusebiu de Cezarea a învățat că Hristos a asumat doar un trup neînsuflețit – σῶμα ἀψυχον. Cel care „a mișcat carnea precum sufletul” și a constituit persoana lui Iisus Hristos a fost Logosul divin. Iisus nu a fost un simplu om pentru că era lipsit de suflet, ci un trup neînsuflețit condus de o aume prezență dumnezeiască. Astfel, El a fost mai mult decât un simplu om, având puterea de a mântui lumea.

¹ⁿ urma acestui rezumat, am crezut că Eustațiu a vizat cu hristologia sa de tipul Logos-Anthropos pe Eusebiu de Cezarea.

În acest sens se puteau aduce mai multe argumente: între cei doi episcopi a existat, așa cum aflăm de la Socrate (*HE*, 1, 23, ed. eng., p. 27) și Sozomen (*HE*, 2, 18, ed. eng., p. 271), o aprinsă polemică, purtată, se pare, prin corespondență, Sfântul Eustațiu acuzând pe Eusebiu de respingerea crezului de la Niceea, iar Eusebiu de Cezarea pe Eustațiu de sabelianism. Eusebiu a scris contra lui Marcel din Ancyra următoarele: „*Cine a fost Acela (Care S-a întrupat)? A fost El Logosul Cel Ce a rămas în Dumnezeu, Care după Sabelie este Dumnezeu Însuși, sau, așa cum sfânt și drept se spune, Fiul lui Dumnezeu Cel viu și subexistent? Dacă el (Marcel) nu vrea să spună nici una dintre acestea, el va presupune în mod necesar un suflet uman, și astfel Hristos va fi pentru el un simplu om, iar scriitorul nostru inovator nu va mai fi sabelian, ci paulinian (adept al lui Paul de Samosata) (De Ecclesiastica Theologica I, 20, 44-45, Eusebius Werke IV, GCS, Berlin, 1971; trad. după Holger Strutwolf, *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea*, Göttingen, 1995, p. 328).* Marcel de Ancyra a fost, din punct de vedere doctrinar, mai apropiat de Sfântul Eustațiu decât de alți teologi din generația vechilor niceeni. Pentru că amândoi, din dorința de a sublinia divinitatea Fiului și neamestecul Lui cu slăbiciunile specifice naturii umane, insistau pe unitatea Logosului cu Tatăl și separarea divinității de omenitate în Hristos, Henri-Iréné Marrou îi plasează în partida de extremă dreaptă a spectrului doctrinar din jurul anului 325 (*Biserica în antichitatea târzie*, trad. Roxana Mareș, București, 2000, p. 43).

Maⁱ întâi am dorit să mă conving dacă hristologia lui Eusebiu de Cezarea poate fi într-adevăr apreciată ca fiind de factură apsilică. În acest sens am consultat, după cunoștința mea, ultima monografie în materie a domnului Holger Strutwolf, fost profesor de Istorie Bisericească la Heidelberg, actualmente profesor la Münster, *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea*, Göttingen, 1995. Strutwolf a demonstrat, după părerea mea convingător, că Eusebiu de Cezarea nu a învățat că Logosul nu ar fi asumat și un suflet uman. În sprijinul tezei sale, Strutwolf

tul Eustațiu are marele merit de a fi observat primul ce consecințe poate avea afirmația că firea umană a Mântuitorului nu a fost deplină: „De ce ei (arieni) pun atâta osteneală pentru a arăta că Hristos a luat un trup fără suflet și nascocesc asemenea amăgiri omenești? Așa le reușește lor... să pună pe seama dumnezeirii patima – πῶθη și schimbarea și astfel să dovedească cu ușurință ca schimbătoare natura cea neschimbătoare”¹¹³.

Eudoxiu, patriarh al Antiohiei între anii 357-360 și al Constantinopolului între 360-370 învăța în Simbolul său de Credință: „Noi credem... în Domnul... Care a devenit carne, dar nu om. El nu a luat un suflet uman, dar a devenit carne... nu două naturi – οὐ δύο φύσεις, căci El nu a fost om deplin, ci Domnul (a fost) în locul unui suflet în carne”¹¹⁴. La Lucius de Alexandria (373-378), absența sufletului uman în Persoana lui Hristos este subliniată și mai clar: „A fost, așadar, nevoie de un suflet

a citat mai ales fragmente din operele eusebiene păstrate în traducere siriacă. De fapt ar fi nelogic ca Eusebiu, marele admirator și apologet al lui Origen, să nu fi preluat tocmai unul din principiile de bază ale hristologiei origeniene: prezența sufletului în Persoana lui Iisus Hristos.

^{Du}pă ce am prezentat domnului Strutwolf ipoteza mea potrivit căreia hristologia eustațiană a vizat pe Eusebiu, cu argumentele de mai sus, a admis că marele teolog din Cezarea Palestinei a putut fi înțeles greșit sau interpretat polemic de către Eustațiu, adversarul său doctrinar. Cert este că nu Eudoxiu a fost primul arian care a susținut absența sufletului lui Hristos (Rowan A. Greer, *The Captain of our Salvation*, Tübingen, 1973, p. 135);

¹¹³ Frag. 15 din *Despre suflet*, Spanneut p. 100, 2-6;

¹¹⁴ *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi...*, p. 64;

pentru ca un om deplin să fie îndumnezeit? Ioan explică clar adevărul: Cuvântul S-a făcut carne, (Ioan 1, 14) ceea ce înseamnă că S-a unit cu carnea, nicidecum cu vreun suflet... Mai degrabă S-a unit cu trupul și a devenit una cu El. Căci cum mărturisim noi pe Hristos dacă nu ca o Persoană, o natură compusă – ἐν πρόσωπον, μία σύνθετος φύσις întocmai precum un om (compus) din trup și suflet? Dacă El ar fi avut un suflet, atunci dorințele lui Dumnezeu și ale sufletului s-ar fi luptat între ele. Căci fiecare din ele se mișcă singură pe ea însăși și tinde spre acțiuni diferite”¹¹⁵.

Așa cum arată citatul din Lucius al Alexandriei, teologia ariană, sau cel puțin o parte a ei, își punea problema relației dintre divin și uman în Hristos, dar o rezolva prin suprimare, negând existența principiiului rațional uman în Hristos. Afirmând existența unui singur principiu rațional în Hristos, cel divin al Fiului lui Dumnezeu, arienii puteau să-i atribuie acestuia slăbiciunile specific umane descrise în Evanghelii, putându-I astfel nega egalitatea cu Tatăl. Eustațiu a avut în vedere o dublă dezvoltare hristologică, urmărind atât mărturisirea deplinei divinități și umanități a Mântuitorului, dar mai ales ferirea divinității de orice fel de experiență umană. Stabilirea relației dintre cele două firi depline, însă, a constituit la Sfântul Eustațiu doar o preocupare marginală.

În schema hristologică a Sfântului Eustațiu, trupul lui Hristos pare să fi jucat un rol destul de important.

¹¹⁵Ibidem, p. 65, 15-34, trad. După Jaques Liébaert, *Christologie. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg. Basel. Wien, 1965, p. 64;

El scoate clar în evidență realitatea Trupului Mântuitorului, probabil împotriva vreunei grupări gnostice de orientare dochetistă: „Căci oricine ține cont de nașterea Trupului (lui Hristos) va afla clar că după nașterea în Betleem El a fost înfășurat în scutece și dus pentru o vreme în Egipt, căci diavolul întăratase pe Irod, iar apoi a crescut până la statura umană în Nazaret”. Acest pasaj a fost folosit mai târziu de Teodoret al Cyrului în lucrarea *Eranistes*¹¹⁶ contra lui Eutihie care reducea atât de mult rolul Trupului în Hristos încât părea a-i nega realitatea.

Dacă Sfântul Eustațiu a avut o expresie preferată pentru a desemna omenitatea Mântuitorului, atunci aceea a fost „*omul lui Hristos*”. Aceasta rezultă, printre altele, din exegeza la Prov. 8, 22, care, precum la Sfântul Atanasie, este fundamental reformulată, față de interpretarea ariană: textul nu se referă la Logos, ci la umanitatea lui Hristos: „Iar când el spune: <Domnul m-a zidit la începutul lucrărilor Lui> dovedește cu argumente clare că *omul lui Hristos* a fost creat pentru noi – *nobis factum esse hominem Christi* drept primul principiu neschimbător, făcându-ne astfel pe noi capabili de calea cea cerească – *cum ad vias caelestes apte nos disposuit*”¹¹⁷.

Deplinătatea umanității ce s-a unit cu Logosul este subliniată explicit: „Nu în aparență sau părelnic, ci cu adevărat Dumnezeu a îmbrăcat un om întreg – *totum ho-*

¹¹⁶ *Eranistes*, I, 89, editor H. Ettinger, 1975, p. 100;

¹¹⁷ Frag. 60, Spanneut, p. 112; aceeași expresie în Frag. 63, ed. Spanneut, p. 112, ὁ ἄνθρωπος τοῦ Χριστοῦ;

minem asumându-l pe deplin"¹¹⁸. Menționarea expresă a experiențelor specific umane pe care Iisus le-a trăit, a avut cu siguranță rolul de a convinge auditoriul sau cititorii de deplina lui umanitate. Așa cum era de așteptat, *sufletul* joacă în schema hristologică a lui Eustațiu un rol decisiv. În teoretizările lui despre sufletul uman, Eustațiu pare să afirme calitatea intrinsecă a acestuia, *el putând exista și separat de trup*. Ca loc al percepțiilor sensibile în trup, sufletul este „*rațional* – λογική”¹¹⁹. Deși nu o spune direct, putem afirma că în concepția lui Eustațiu, sufletul Omului lui Hristos a deținut voință proprie de vreme ce a fost deoființă cu sufletul nostru. Această presupunere este întărită, așa cum vom vedea ceva mai încolo, de atribuirea unor lucrări calificate ca proprii numai omenității Mântuitorului, lucrări care implică voință separată¹²⁰.

Pentru a putea afirma prezența sufletului uman în Hristos și, deci, a întregii Lui omenități, la Eustațiu a apărut tendința de a prezenta umanitatea Mântuitorului ca activă și, în consecință, oarecum independentă de dumnezeire. Aceasta a avut drept urmare separarea dumnezeirii de omenitate în Persoana Mântuitorului. Astfel, el vorbește de „*omul*” și „*Dumnezeul*” din Iisus Hristos¹²¹ și face distincție între „*Logosul lui Dumnezeu*” și „*Hristos-Omul*”¹²², între „*Cel Care unge*”, adică

¹¹⁸ Frag. 41, ed. Spanneut, p. 108;

¹¹⁹ MPG, vol. XVIII, 685D;

¹²⁰ Sellers, *op. cit.*, p. 106;

¹²¹ Frag. 17 din *Despre suflet*, Spanneut p. 102;

¹²² Frag. 33, ed. Spanneut p. 106;

Dumnezeu, și „cel care este uns”, adică omul¹²³. „Fiul lui Dumnezeu” și „Chipul Fiului lui Dumnezeu”, adică omul, sunt diferiți – ἄλλο... καὶ ἄλλο¹²⁴ neputând fi „același”¹²⁵. Ar fi însă greșit să credem că Eustațiu și-a dezvoltat sistemul său hristologic numai ca reacție la speculațiile ariene. Grijă lui de a separa divinitatea de umanitate, încât prima să fie ferită de orice experiență specifică celei de-a doua, rezidă și din concepția tradițional-antiohiană despre dumnezeire, precum și din educația sa filosofică.

Adânc înrădăcinat în gândirea predecesorilor săi (Teofil al Antiohiei Îl numea pe Dumnezeu „locul universului – τόπος τῶν ὅλων”¹²⁶, Eustațiu scoate în evidență atotprezența lui Dumnezeu, în interiorul căreia se mișcă tot ceea ce este creat. El scria filosofilor următoarele despre dumnezeire, probabil înainte de apariția crizei ariene: „Dumnezeu umple toate, deși El nu este circumscris de nimic. Cu toate că El nu este circumscris de vreun loc – τόπος, El este deplin în orice loc... Pentru că dacă El ar fi în afara oricărui loc, ar fi în mod necesar circumscris aceluia loc de care a fost lipsit. Căci de vreme ce El este în întregime în tot, El niciodată nu se schimbă de la un loc la altul, de vreme ce le umple pe toate”¹²⁷. În spiritul acestei concepții despre divinitate a fost posibilă

¹²³ Frag. 35, din *Comentariu la Ps. 45*, ed. Spanneut, p. 107;

¹²⁴ Frag. 21, ed. Spanneut, p. 101;

¹²⁵ Frag. 12, ed. Spanneut, p. 99;

¹²⁶ Teofil al Antiohiei, *Ad Autolycum* II, 3, Ed. Grant, p. 24-25; ed. rom., p. 390;

¹²⁷ Frag. 2, ed. Spanneut, p. 95;

Întruparea. Conform principiului *finitum non capax infiniti*¹²⁸, Logosul divin nu a fost închis în omenitate, ci omenitatea a fost umplută de dumnezeirea Sa.

Afirmarea existenței unei relații mai mult metaforice între Omul lui Hristos și Dumnezeu-Logosul constituie a doua argumentare a posibilității Întrupării, argumentare de sorginte antropologic-tipologică. Eustațiu explică textul paulin din Romani 8, 29 <Căci pe cei pe care i-a cunoscut mai înainte, mai înainte i-a și hotărât să fie asemenea chipului Fiului Său, ca El să fie întâi născut între mulți frați> astfel: „Căci Pavel nu spune că ei ar fi asemenea Fiului lui Dumnezeu, ci numai <asemenea chipului Fiului lui Dumnezeu>. El înțelege că Fiul este una, iar chipul Său alta. Căci **Fiul**, de vreme ce poartă caracteristicile Tatălui, **este chipul Tatălui**. Căci dacă cineva care este născut este asemenea celui din care este născut, la fel (sunt) și chipurile, dacă sunt făcute asemenea prototipului lor. **Omul** pe care el L-a purtat este **chipul Fiului**, (dar) în felul chipurilor zugrăvite cu ajutorul culorilor, nu precum originalul”¹²⁹. Potrivit acestui fragment, în care influența tipologiei origeniene este evidentă, între Dumnezeu-Logosul și Omul lui Hristos există o relație (analogică), precum între chip și prototipul său. De vreme ce Fiul este chipul Tatălui, iar omul chipul Fiului, unirea dintre Fiul lui Dumnezeu și om este posibilă în virtutea relației tipologice dintre cele două firi diferite.

¹²⁸ vezi nota 39;

¹²⁹ Frag. 21, ed. Spanneut, p. 101-102;

Venirea Fiului lui Dumnezeu în lume nu l-a lezat nici măcar atotprezența, El nefiind prezent numai în Iisus, ci umplând cerul și pământul¹³⁰. Un fragment din *Omilia la Proverbe 8, 22* exprimă clar acest aspect, care pare să fi ocupat un loc important în hristologia lui Eustațiu: „*Chiar și când trupul a fost răstignit, Duhul dumnezeiesc al înțelepciunii – τὸ θεῖον τῆς σοφίας πνεῦμα a locuit în El, s-a aflat în locuri cerești, a umplut tot pământul, a domnit peste adâncuri, a cercetat și judecat sufletul fiecărui om și a continuat să facă tot ceea ce Dumnezeu Cel veșnic face, căci Înțelepciunea Care este întru cele înalte nu este întemnițată sau cuprinsă în cele trupesti...*”¹³¹.

Exegeza textelor scripturistice urmează schema hristologiei separării (Trennungschristologie)¹³², având mereu grijă, prin atribuirea lucrărilor și acțiunilor specific umane „*Omului lui Hristos*”, să ferească divinitatea de orice fel de schimbare sau experiență umană. Sfântul Eustațiu operează mai întâi o *diferențiere ontologică* între divinitatea și omenitatea lui Hristos. „*Omul lui Hristos*” este cel „*creat – κτιστός*” în vreme ce „*născut – γεννητός*” este Dumnezeu-Logosul. Al doilea termen este atribuit exclusiv Logosului divin și se referă la nașterea din veci din Tatăl; primul termen vizează prin excelență numai pe *Omul lui Hristos*¹³³.

¹³⁰ Frag. 23, ed. Spanneut, p. 102; Frag. 27, ed. Spanneut, p. 103;

¹³¹ MPG, vol. XVIII, 684 AB;

¹³² A. Grillmeier, *op. cit.*, p. 403;

¹³³ Frag. 57, ed. Spanneut, p. 111;

Logosul divin nu a fost născut din Fecioara Maria. Cuvintele <...născut din femeie, născut sub Lege> (Gal. 4, 4) înseamnă doar că Dumnezeu a inițiat nașterea, dar „Logosul nu a fost născut de o femeie, ci din Fecioară a fost născut numai Omul. Logosul nu a fost subiect al Legii, fiind Legea, ci Omul a fost sub Lege”¹³⁴. Omul și nu Logosul a fost cel care „sporea cu înțelepciunea și cu vârsta și cu harul” (Lc. 2, 52)¹³⁵; El nu a cunoscut ziua celei de-a doua veniri¹³⁶ (Matei 24, 36) și nu Logosul, Care este atotștiutor. Dojenirea Fecioarei Maria la nunta din Cana¹³⁷ (Ioan 2, 4) aparține tot omului și nu Logosului. El nu a știut că sosise ceasul ca Dumnezeu-Logosul să-și arate puterea dumnezeiască prin săvârșirea de minuni. Cuvintele „<încă nu M-am urcat la Tatăl> (Ioan 20, 17), nu le-a rostit Cuvântul... ci Omul format din diferite mădulare, care era înviat din morți, dar încă nu a fost înălțat”¹³⁸. Nu Logosul a fost Cel Care a oprit pe Maria Magdalena să-L atingă după Înviere (Ioan 20, 17), ci omul format din mădulare, care tocmai a înviat”¹³⁹.

O grijă deosebită a arătat Eustațiu pentru sublinierea nepătimirii Logosului. Vorbind despre Patimile Domnului, el explică cuvintele profetului Isaia <Ca un Miel spre junghiere S-a adus și ca o oaie înaintea celor ce o tund, așa nu Și-a deschis gura Sa> (Isaia 53, 7) astfel:

¹³⁴ Frag. 18, Spanneut, p. 101;

¹³⁵ Frag. 10, ed. Spanneut, p. 99;

¹³⁶ Frag. 49, ed. Spanneut, p. 110;

¹³⁷ Frag. 69, ed. Spanneut, p. 117;

¹³⁸ Frag. 24, *Comentariu la Prov.* 8, 22; ed. Spanneut, p. 102-103;

¹³⁹ Frag. 24, ed. Spanneut, p. 102-103;

„Dumnezeu Care **a locuit în El** nu a fost dus ca un miel spre junghiere și nici nu a fost tuns ca o oaie, pentru că El este, prin natura Lui, nevăzut”¹⁴⁰. Eustațiu nu poate afirma în nici un caz că „Dumnezeu sau Cuvântul a murit – **neque dicere fas est quia Verbum mortuum est et Deus**”¹⁴¹.

Nimic din ceea ce este caracteristic omului nu poate fi atribuit Logosului. Când Sfintele Scripturi vorbesc de acțiuni care ar leza divinitatea Logosului, ele sunt atribuite naturii umane: „Dacă Pavel spune că Domnul slavei a fost răstignit sau că S-a arătat gândind ca un om, nu trebuie să atribuim din această cauză divinului experiența umană”¹⁴². Iar în altă parte: „Dacă ambele naturi se deosebesc una de cealaltă, atunci nici durerile morții, nici dorința de a mânca, nici dorința de apă, nici somnul, nici supărarea, nici oboseala, nici vărsarea lacrimilor sau alte schimbări nu au ceva de-a face cu deplinătatea dumnezeirii, pentru că Aceasta e, prin natura Ei, neschimbătoare. Ci toate acestea sunt atribuite oamenilor care au suflet și trup. Ele se leagă de mișcările (necesitățile) omenești nepăcătoase”¹⁴³.

Deși determinarea relației dintre divin și uman în Hristos nu este preocuparea lui centrală, Eustațiu abordează și acest subiect. În acest sens el a recurs la schema locuirii (Einwohnungschristologie)¹⁴⁴: umanitatea lui Hristos a fost

¹⁴⁰ Frag. 37, ed. Spanneut, p. 107;

¹⁴¹ Frag. 48, *Contra arienilor*, ed. Spanneut, p. 109;

¹⁴² Frag. 27, ed. Spanneut, p. 103;

¹⁴³ Frag. 41, Spanneut, p. 108; traducere după Heinrich Karpp, *Textbuch zur altkirchlichen Christologie*, Neukirchener Verlag, 1972, p. 89;

¹⁴⁴ A. Grillmeier, *op. cit.*, p. 445;

pentru Cuvântul templu, casă sau haină – περιβολή¹⁴⁵ în virtutea cuvintelor Sfintei Scripturi: „Căci pentru Cuvântul, Omul este un cort sau templu pur și neprihănit. În mod clar în el (în Om) Și-a așezat Dumnezeu cortul și a locuit. Iar noi nu spunem aceasta în mod probabil, căci Fiul lui Dumnezeu a proorocit dăръmarea și învierea acestui templu, când în mod neîndoielnic ne-a învățat pe noi și ne-a îndrumat prin spusele către evreii cei vinovați de vărsare de sânge: <Dăръmați templul acesta și în trei zile îl voi ridica>” (Ioan 2, 19)¹⁴⁶.

Logosul nu a locuit însă, potrivit lui Eustațiu, în Iisus precum mai înainte în profeți. Între cele două „moduri de locuire” a Logosului există o diferență fundamentală: în profeți Dumnezeu-Logosul a locuit numai temporar, în vreme ce în Iisus a locuit neîntrerupt. De aceea numește omenitatea lui Hristos „om purtător de Dumnezeu – άνθρωπος θεοφόρος – **homo deifer**”¹⁴⁷. Eustațiu nu precizează când a început locuirea Dumnezeului-Logos în Iisus, ci spune doar că „Într-adevăr Omul lui Hristos a fost dinainte cunoscut la Dumnezeu și a fost... adânc cufundat în înțelepciunea divină”¹⁴⁸.

Anumite pasaje din fragmentele sale ni-l dezvăluie pe Eustațiu oarecum nemulțumit de propria schemă a locuirii și preocupat de definirea mai exactă a relației

¹⁴⁵ Frag. 9, ed. Spanneut, p. 98;

¹⁴⁶ Frag. 19, ed. Spanneut, p. 101;

¹⁴⁷ Frag. 42, *Contra arienilor*, ed. Spanneut, p. 108, 29 . De remarcat diferența dintre această expresie și cea folosită de Ignatie al Antiohiei : „Dumnezeu purtător de om – θεός σαρκοφόρος” (Epistola către smirneni, 5, 2);

¹⁴⁸ Frag. 61, ed. Spanneut, p. 112;

dintre cele două firi. Unitatea lor a fost una reală: „Căci nu în închipuire sau presupunere, ci cu adevărat Dumnezeu S-a îmbrăcat cu omul întreg și Și l-a însușit deplin – *veritate totum hominem indutus est deus perfecte adsumens*”¹⁴⁹. Această unire reală a avut o serie de urmări pentru umanitatea lui Hristos: „*ungerea*”, despre care am vorbit mai sus¹⁵⁰, a împodobit umanitatea cu daruri divine deosebite¹⁵¹; aceasta a devenit „*un templu pur și neprihănit* – καθαρὸς καὶ ἀχαντος”¹⁵². Ea chiar **poate fi numită „Fiu”** în virtutea maiestății divine ce locuiește în ea¹⁵³, fiind „...adânc cufundat(ă) în înțelepciunea divină”¹⁵⁴. Unitatea dintre cele două firi **nu a fost întreruptă de răstignire**. După Înviere, „Hristos – Omul” a fost „înălțat și mărit”¹⁵⁵, iar în eshaton va sta de-a dreapta Tatălui: „Apoi El proorocește că va sta pe tronul cel sfânt (Ps. 47, 8; Ps. 45, 6), arătând că El va fi arătat ca stând în veci pe tron cu dumnezeiescul Duh prin Dumnezeu Care locuiește în El – δια τὸν οἰκοῦντα θεὸν”¹⁵⁶.

Hristologia lui Eustațiu nu este lipsită de o anumită terminologie specifică, aceasta fiind însă departe de a juca un rol atât de important precum la antiohienii târzii.

¹⁴⁹ Frag. 41, ed. Spanneut p. 108; traducere după Heinrich Karpp, *Textbuch zur altkirchlichen Christologie*, Neukirchener Verlag, 1972, p. 89;

¹⁵⁰ Vezi p. 36, nota 124;

¹⁵¹ Frag. 36, ed. Spanneut, p. 107;

¹⁵² Frag. 19, ed. Spanneut, p. 101;

¹⁵³ Frag. 42, *Contra arienilor*, ed. Spanneut 108;

¹⁵⁴ Frag. 61, ed. Spanneut, p. 112;

¹⁵⁵ Frag. 33, ed. Spanneut, p. 106;

¹⁵⁶ Frag. 9, ed. Spanneut, p. 98; Frag. 50, ed. Spanneut, p. 110;

În hristologie, Eustațiu folosește termenul πρόσωπον întotdeauna numai asociat cu numele „Hristos”¹⁵⁷. Ce anume a înțeles Sfântul Eustațiu prin πρόσωπον este astăzi imposibil de știut cu exactitate. Putem presupune că el a dat acestui termen un înțeles apropiat celui de „persoană”, pentru că el a preluat noțiunea de „πρόσωπον al Sfântului Duh”¹⁵⁸ de la Origen, care a folosit termenul πρόσωπον cu sensul de „persoană”.

Într-un fragment latin păstrat la Facundus de Hermiana este întâlnită expresia *persona hominis*, dar patrologii se îndoiesc că avem de-a face cu o expresie tipic eustațiană. Probabil e vorba de o greșeală de traducere¹⁵⁹. Eustațiu pare a folosi expresia „*persoana lui Hristos*” în legătură cu unirea firilor divină și umană. Această judecată se bazează pe modul în care el folosește termenul φύσις, adică numai în legătură cu firea divină¹⁶⁰ sau numai cu firea umană separată¹⁶¹.

I.4. Părerile unor autori moderni despre hristologia Sfântului Eustațiu

1. Seeberg¹⁶² și alți teologi de la cumpăna dintre secolele al XIX-lea și al XX-lea l-au considerat pe Sfântul

¹⁵⁷ *Despre vrăjitoarea...*, ed. Klostermann, p. 63, 4; 54, 1; 40, 2;

¹⁵⁸ Ibidem, 25, 26; vezi și p. 45 cu literatura folosită;

¹⁵⁹ R. V. Sellers, *Eustathius of Antioch...*, p. 109;

¹⁶⁰ *Despre vrăjitoarea...*, ed. Klostermann, p. 54, 11;

¹⁶¹ Ibidem, p. 56, 26;

¹⁶² Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol II, Darmstadt, 1959, p. 173-174;

Eustațiu un urmaș al lui Paul de Samosata și un precursor de-al lui Nestorie. Dintre aceștia, Friedrich Loofs, într-o monografie despre Paul de Samosata¹⁶³, tratează pe larg poziția lui cu privire la legătura teologiei lui Eustațiu al Antiohiei cu cea a episcopului de Samosata. După Loofs, „*Eustațiu, precum Paul de Samosata înaintea lui și antiohienii târzii după el, au respins unirea substanțială – ἐνωσις οὐσιώδης și au despărțit în mod clar divinitatea și umanitatea în Hristos, vorbind de συνάφεια – legătură, ἐνοίκησις – locuire și ναός – templu*”¹⁶⁴. Hristologia lui Eustațiu ar fi atât de apropiată de cea a lui Paul de Samosata, încât gândirea hristologică a acestuia din urmă poate fi indentificată până în cele mai mici detalii la Eustațiu. Chiar neclaritățile din fragmentele lui Paul de Samosata pot fi lămurite prin asemănările de cuvinte scoase la iveală de expresiile lui Eustațiu.

În ce privește învățătura despre Logos, scrie Loofs, Eustațiu Îl concepe mai mult ca și Cuvântul prin Care Dumnezeu a creat lumea și prin Care își face cunoscută voia Sa în lume, decât ca o Persoană distinctă de Tatăl. Despre nașterea Lui din veci din Tatăl nu s-ar găsi la Eustațiu nici o afirmație, el vorbind numai de ἀληθὴς θεογονία – adevărata zămislire. În timpul vieții pământești a lui Iisus, Logosul S-a aflat permanent „ἐν τοῖς κόλποις τοῦ πατρὸς – în sânurile Tatălui”, în vreme ce „θεϊότητος ενεργεια – dumnezeiasca energie” era

¹⁶³ Friedrich Loofs, *Paulus von Samosata*, Leipzig, 1924, p. 295-310;

¹⁶⁴ Ibidem, p. 295;

în toate și într-un mod aparte în omul Iisus. Această poziție a lui Eustațiu – conform lui Loofs – se aseamănă cu concepția lui Paul de Samosata despre ἐνοίκησις καὶ ἐνέργειαν – *locuirea după energie*¹⁶⁵. După Loofs, atât la Eustațiu cât și la Paul de Samosata, Logosul nu este Persoană divină distinctă în mod clar de Tatăl.

Aceeași locuire după energie – mai scrie Loofs – poate fi identificată la Eustațiu, ca și la Paul de Pamosata, în ce privește locuirea Duhului în omul Iisus. Eustațiu, precum Paul de Samosata, folosește σοφία și πνεῦμα uneori ca sinonime, alteori ca desemnând noțiuni diferite. La amândoi se afirmă locuirea în umanitatea lui Hristos când a λόγος-ului, când a lui σοφία, când a lui πνεῦμα. Astfel, ambii autori ar fi fost încă tributari modalismului, de vreme ce Logosul nu este descris ca o Persoană diferită de Tatăl, iar între λόγος și σοφία/πνεῦμα nu se face întotdeauna o distincție clară.

Loofs a fost atât de convins de această asemănare doctrinară, încât a presupus că Eustațiu a fost elev direct al lui Paul de Samosata: „*Legătura dintre învățătura lui Eustațiu și cea a lui Paul de Samosata este atât de mare încât... se poate presupune că Eustațiu, în ciuda originii sale din Pamfilia, în tinerețea sa a fost un membru al comunității lui Paul din Antiohia*”¹⁶⁶.

El a mers mai departe, afirmând că asemănarea doctrinară dintre Eustațiu și Paul poate fi dovedită și mai bine dacă raportăm triadologia ambilor la cea

¹⁶⁵ Ibidem, 2b, p. 296-297;

¹⁶⁶ Ibidem, p. 301;

a lui Teofil al Antiohiei. Teofil a fost primul care a folosit cuvântul *τριάς* în legătură cu divinitatea și a vorbit de un *λόγος ἐνδιαθετον* –intern și un *λόγος προφορικόν* – extern. După el, „Dumnezeu și Tatăl universului este *ἀχώρητός* – necuprins... Logosul prin Care a făcut toate și Care este puterea și înțelepciunea Sa – *δύναμις ὦν και σοφία αὐτοῦ* a preluat rolul Tatălui de Domn al universului”¹⁶⁷. Acest pasaj aduce aminte de hristologia lui Eustațiu, după care Tatăl are pe Fiul în El, Acesta neavând un *ὑπόστασις* propriu.

Într-un alt pasaj Teofil scrie: „De asemenea, cele trei zile care au fost înainte de crearea luminătorilor sunt simbolul Treimii lui Dumnezeu și a Logosului Său și a Înțelepciunii Sale – *τύποι εἰσὶν τῆς τριάδος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λογοῦ αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ*”¹⁶⁸. Această prezentare a lui *πνεῦμα* ca *σοφία* reprezintă o importantă coincidență între Teofil și cei doi episcopi antiohieni de mai târziu. Precum la Teofil, și la Eustațiu și Paul de Samosata *λόγος* și *σοφία* sunt înțeleși uneori ca sinonime, iar alteori diferit. Dacă în primul pasaj Logosul era numit *δύναμις και σοφία* lui Dumnezeu, în cel de-al doilea, unde este vorba de crearea lumii, *λόγος*-ul este diferit de *σοφία*.

2. Într-o monografie despre Nestorie, Loofs¹⁶⁹ socoțește pe Sfântul Eustațiu drept primul antiohian la care

¹⁶⁷ *Ad Autolicum*, II, 22, ed. Grant, p. 62-63; ed. rom., p. 413-414;

¹⁶⁸ *Ibidem*, II, 15, p. 52-53; ed. rom., p. 406-407;

¹⁶⁹ Friedrich Loofs, *Nestorius and his Place in the History of Christian Doctrine*, New York, 1956, p. 108-110;

poate fi identificată clar tradiția teologică urmată de Nestorie. Chiar dacă opera lui Eustațiu s-a păstrat parțial, se pot observa următoarele idei dezvoltate mai târziu de Nestorie: a) Logosul nu a fost născut din Fecioara Maria și nu a pățimit, ci omul care a fost unit cu El¹⁷⁰ pe care l-a înviat din morți¹⁷¹; b) prezența unor expresii precum: ὁ ἄνθρωπος, ὃν ἐφόρησεν¹⁷²; ἄνθρωπινον ὄργανον¹⁷³; κατοικοῦσα ἐν αὐτῷ (τῷ ἄνθρώπῳ) θεότης¹⁷⁴; ἄνθρωπος θεοφόρος¹⁷⁵; ναὸς τῆς θεότητος¹⁷⁶; c) Logosul este distins de Om în Hristos prin afirmarea unității πρόσωπον-ului unic împotriva unității naturilor susținută de arieni – μοναδικὸν τὸ πρόσωπον οὐκ εἶπον μοναδικήν τὴν φύσιν¹⁷⁷; d) Eustațiu vorbește, precum Nestorie mai târziu, de Logos sau de Fiul preexistent al lui Dumnezeu ca despre chipul lui Dumnezeu și de Hristos ca și chip al Fiului lui Dumnezeu sau ca și „chip al arhetipului chipului lui

¹⁷⁰ *Despre vrăjitoarea...*, 17, ed. Klostermann, p. 44; Cavallera, 15, p. 72; MPG XVIII, p. 685C; MPG XVIII, p. 681C, Cavallera, 30; MPG XVIII, p. 693, Cavallera, 73; MPG XVIII, p. 691, Cavallera, 65; MPG XVIII, p. 684°, Cavallera, 27; MPG XVIII, p. 681B, Cavallera 29; MPG XVIII, p. 684C, Cavallera, 28; Cavallera, 55, p. 90, MPG XVIII, p. 689B; Cavallera 83, p. 99;

¹⁷¹ Cavallera, 16, p. 72; MPG XVIII, p. 685C;

¹⁷² MPG XVIII, p. 677C; Cavallera, 26;

¹⁷³ MPG XVIII, p. 680; Cavallera, 20;

¹⁷⁴ Cavallera, 12, p. 69; MPG XVIII, 688B;

¹⁷⁵ MPG XVIII, p. 693; Cavallera, 77 și 78; în latină *deiferum hominem; homo deum ferens*;

¹⁷⁶ MPG, p. 677B, Cavallera, 25;

¹⁷⁷ Cavallera, 7, p. 67;

Dumnezeu"¹⁷⁸; e) Eustațiu, precum Nestorie, folosește motivul regelui-preot Melchisedec și caracteristicile lui amintite în Evrei 7, 3 „ἁπάτωρ – *fără tată*; ἁμήτωρ – *fără mamă*” pentru a respinge pe cei ce credeau că Logosul S-a născut din femeie¹⁷⁹.

3. F. Zoepfl în articolul dedicat triadologiei și hristologiei lui Eustațiu, ajunge la o concluzie diametral opusă celei a lui Loofs. Pentru el, triadologia Sfântului Eustațiu al Antiohiei nu se deosebește cu nimic de cea a altor Părinți din secolele al III-lea și al IV-lea. Răspunzând părerii lui August Dorner¹⁸⁰ care era convins că pentru Eustațiu, „*ca și la antiohienii târzii, divinitatea și umanitatea lui Hristos rămân despărțite, neavând o unitate reală*”, precum și celor care-l socotesc un urmaș al lui Paul de Samosata, Zoepfl scrie: „*Din lipsa unor dovezi clare, nu putem stabili cu siguranță dacă învățătura separării a antiohienilor târzii, care a atins punctul culminant la Nestorie, poate fi găsită și la Eustațiu. Este posibil, ba chiar sigur, că hristologia antiohienilor târzii prezintă mari asemănări cu cea a lui Eustațiu. Desigur, hristologia antiohiană târzie este o dezvoltare a celei eustațiene. Tot atât de puțin se poate dovedi că hristologia lui Eustațiu s-a orientat după cea a lui Paul de Samosata. Punctele de legătură cu samosateanul sunt numai formale. În punctele esențiale, precum învățătura despre Logos, între cele două (teologii) există o diferență fundamentală; numai legătura dintre cele*

¹⁷⁸ Loofs, *op. cit.*, p. 110; MPG, XVIII, p. 677CD;

¹⁷⁹ Cavallera, 3, p. 63;

¹⁸⁰ August Dorner, *Grundriß der Dogmengeschichte*, Berlin, 1899, p. 53;

două părți, adică a divinității cu umanitatea, este prezentată asemănător"¹⁸¹.

4. Robert Victor Sellers¹⁸², într-o monografie dedicată Sfântului Eustațiu, tratează atât acuzațiile aduse acestuia de către contemporanii lui, cât și pe cele formulate de teologii moderni. El consideră nefondate acuzațiile de sabelianism aduse de Eusebiu de Cezarea și sinodul condus de el. Dovadă este faptul că nici un autor vechi nu l-a considerat eretic, dimpotrivă, el a fost numit „tare în credință” și „mărturisitor ortodox” (Sfântul Atanasie); „mare campion al credinței” și „luminătorul Ortodoxiei” (Teodoret). Aprecieri pozitive au consemnat și Sfântul Ioan Gură de Aur, Ieronim, Eusebiu de Dorylaeum care i-a folosit scrierile contra lui Nestorie, Facundus de Hermiana și Atanasie Sinaitul. „În mod sigur – concluzionează Sellers – Biserica primară a fost sigură de Ortodoxia lui, în ciuda a tot ceea ce Eusebiu de Cezarea a întreprins contra lui”¹⁸³.

După ce prezintă doctrina Sfântului Eustațiu despre Dumnezeu și relația dintre Tatăl și Fiul, Sellers ajunge la următoarea concluzie: „El insistă în mod clar asupra unității divine și în același timp menționează clar dualitatea dintre Tatăl și Fiul. Fiul este născut din Tatăl și are parte de toate atributele Tatălui. El este precum Tatăl, incomprehensibil și infinit, este chipul Tatălui și Fiul adevărat al lui Dumnezeu după natură. Mai mult, putem adăuga că

¹⁸¹ F. Zoepfl, *art. cit.*, p. 198;

¹⁸² R. V. Sellers, *Eustathius of Antioch and his Place in the Early History of Christian Doctrine*, Cambridge, 1928;

¹⁸³ R. V. Sellers, *op. cit.*, p. 83;

Eustațiu vorbește despre πρόσωπον-ul Sfântului Duh¹⁸⁴ și de mai multe ori îl pomeniște ca τὸ πνεῦμα τὸ ἄγιον¹⁸⁵. Dacă înțelegem πρόσωπον ca persoană, și am putea deduce aceasta deși fragmentele nu conțin cuvântul τριάς, totuși Eustațiu pare să fi crezut corect despre Trinitate. Cum deci poate fi acuzat de învățătura lui Sabelie care distruge distincția personală dintre Fiul și Tatăl? Pare să fi fost o greșeală de interpretare a învățăturii sale și putem afirma că Eusebiu de Cezarea, făcând o astfel de acuzație, a fost departe de adevăr, din cauza animozităților sale contra lui Eustațiu¹⁸⁶.

După ce citează părerile unor autori moderni precum Bardenhewer¹⁸⁷, Cavallera¹⁸⁸ sau Burn¹⁸⁹, care au fost convinși de Ortodoxia lui Eustațiu, Sellers analizează pe larg opinia lui Loofs despre asemănarea teologiei eusta-

¹⁸⁴ Despre vrăjitoarea..., 25, 26; de fapt, Sfântul Eustațiu vorbește de πρόσωπον-ul Sfântului Duh citându-l pe Origen;

¹⁸⁵ Despre vrăjitoarea..., 26, 1; ed. Klostermann, p. 58, 20; 26, 3, ed. Klostermann, p. 67, 18;

¹⁸⁶ R. V. Sellers, *op. cit.*, p. 86;

¹⁸⁷ Bardenhewer III, p. 231: «Potrivit scrierilor sale, Eustațiu a accentuat nu numai deplina dumnezeire a Fiului, ci de asemenea, fără echivoc, distincția Fiului față de Tatăl»;

¹⁸⁸ Cavallera, *Le Schisme d'Antioche*, p. 38: «Deplina dumnezeire a Cuvântului este clar afirmată (în opera lui Eustațiu), iar distincția dintre Tatăl și Fiul este deopotrivă demonstrată»;

¹⁸⁹ Burn, *Eustathius of Antioch*, p. 296: «El nu a căzut în nici o erezie, deci nu este nevoie să ne angajăm în discuțiile cu privire la reabilitare»; p. 297: «Dacă încerc să rezum pentru mine însumi învățătura teologică a Sfântului Eustațiu, mă surprind repetând cuvintele familiare <Dumnezeu deplin și om deplin>»;

ține cu cea a lui Paul de Samosata. Unitatea divinității este, la Eustațiu, clar exprimată, rămâne de văzut dacă el a conceput pe Fiul ca o existență personală născută din veci din Tatăl sau numai ca un atribut impersonal al divinității. Așa cum a remarcat Loofs, Eustațiu nu vorbește nicăieri de nașterea din veci a Fiului și nu pomenește nimic de vreun Ipostas al Său. De asemenea, e adevărat că el folosește uneori cuvintele λόγος, υἱός, παῖς, σοφία și πνεῦμα ca sinonime. Dacă pentru el λόγος, σοφία și πνεῦμα sunt descrise ca δύναμις, putem deduce în mod rezonabil, că el înțelege υἱός și παῖς în același fel. De exemplu, în *Comentariul la Proverbe 8, 22*, Eustațiu numește Înțelepciunea cea Preaînaltă „puterea divină și inefabilă – θεια... καὶ ἀνέκφραστος δύναμις”¹⁹⁰, de unde s-ar putea deduce – având în vedere și alte fragmente păstrate din aceeași operă – că Eustațiu înțelege δύναμις ca un atribut al Logosului.

Este ușor de observat că în tratatul *Despre vrăjitoarea din Endor*, Eustațiu își dă mare silință să demonstreze atotprezența Logosului divin. Întrebarea pe care și-o pune Sellers este cum înțelege Eustațiu această atotprezență, ca personală sau ca impersonală? Drept răspuns la Origen, care presupunea că deși Hristos S-a pogorât la iad, totuși προαιρέσει – *prin voință, intenție* El a rămas deasupra, Eustațiu răspunde că modul prezenței Lui nu a fost atât de mult προαιρέσει cât prin „ἀρετῇ τῆς θεότητος – adevărata dumnezeire”¹⁹¹, căci Logosul

¹⁹⁰ MPG vol. XVIII, 684B;

¹⁹¹ *Despre vrăjitoarea...*, 24, ed. Klostermann, p. 54, 27; 55, 1;

este omniprezent. Trebuie însă înțeleasă θεότητος ἄρετη – *dumnezeirea adevărată* ca și sinonim cu θεότητος ἐνεργεία – *energia/acțiunea divină*?

În ce privește Întruparea, Eustațiu nu spune nicăieri că Logosul personal a venit din cer, ci doar că El, locuind în omul Iisus, a continuat să fie în sânurile Tatălui¹⁹². Fragmentele păstrate nu ne lămuresc dacă Eustațiu a afirmat într-adevăr o locuire a Logosului personal în Omul Hristos sau a crezut doar într-o locuire a puterii Lui. „*Putem concluziona – scrie Sellers – că el privește Logosul – la care noi adăugăm toți ceilalți termeni pe care el îi folosește ca sinonimi – ca o potențialitate a lui Dumnezeu, omniprezentă în virtutea dumnezeirii Sale adevărate – θεότητος ἄρετῆς și omniprezent ca Dumnezeu activ – θεότητος ἐνεργεία*”.

Tot ceea ce am afirmat până acum, observă Sellers, nu este în conformitate cu ceea ce Eustațiu scrie cu privire la Fiul și la paternitatea divină. El numește pe Tatăl „*Părinte divin*”, iar pe Fiul „*adevăratul Fiu*”, „*Unul-Născut*” și „*Dumnezeu prin natură*”. Mai mult, el vorbește de ἡ ἀληθῆς θεογονία, ceea ce ar putea însemna că Fiul are existență personală. Cum anume înțelege Eustațiu această zămislire, sau ce înțelege el exact prin ἡ ἀληθῆς θεογονία nu putem ști cu siguranță. Nu trebuie să uităm că el nu spune niciodată că Fiul este veșnic sau că nașterea Lui este din veci. Cea mai apropiată remarcă la acest subiect pe care o găsim la Eustațiu este că Logosul ἦν ἀνέκαθεν παρὰ τῷ

¹⁹² MPG XVIII, 680D;

πατρι. S-ar părea că Eustațiu a crezut într-un Logos intern – ἐνδιᾱθετος și altul extern – προφορικός și că prin „scoaterea la iveală” el înțelege nașterea Logosului sau a Fiului. Precum apologetii, el crede că Logosul a fost născut în scopul creării lumii, de aceea citează din Înțelepciunea lui Solomon care descrie pe Logosul „*cel Atotputernic Care a purces din înaltul cer*”¹⁹³.

Suntem înclinați să credem că Eustațiu înțelege γεννᾶν în sensul lui ἐξερεύγεσθαι sau προβάλλεσθαι. Această presupunere nu poate fi considerată un anacronism pentru că Arie, într-o scrisoare redactată înainte de 325, condamnă trei episcopi sirieni care spuneau că Fiul este ἐρυγή – *emanație*; προβολή – *creștere* (din Tatăl); συναγέννητος – *împreună nenăscut*¹⁹⁴. De vreme ce după toată probabilitatea acei episcopi au susținut unitatea lui Dumnezeu contra lui Arie, este aproape sigur că ei înțelegeau și γεννᾶν în acest sens. După această prezentare, Sellers concluzionează că Eustațiu „*privește Fiul ca pe o putere internă a Tatălui... care a fost trimisă în afară pentru crearea lumii și care, fiind din natura lui Dumnezeu a fost cu adevărat născută. În acest sens, în vreme ce el menționează o divinitate, el poate susține o dualitate dintre Dumnezeu în El Însuși și Dumnezeu în acțiunea Sa, prin aceasta păstrând adevărul unității divine*”¹⁹⁵.

¹⁹³ Despre vrăjitoarea..., 25, ed. Klostermann, p. 56, 12;

¹⁹⁴ Teodoret, HE I, 5, 2, ed. rom. p. 36: „...Filogon, Elanicos și Macarie, bărbați eretici, neînvățați, dintre care unii îl numesc pe Fiul o emanație, alții o creștere din Tatăl, iar alții ceva împreună nenăscut:„

¹⁹⁵ Sellers, op. cit., p. 92;

Este astăzi imposibil de spus cum a înțeles Eustațiu Treimea, de vreme ce nu folosește termenul τριάς. Este adevărat că el folosește termenii λόγος și σοφία ca sinonimi, totuși pe baza a două citate¹⁹⁶ Sellers înclină să creadă că Eustațiu a înțeles σοφία ca *distinctă* de λόγος și ca desemnând, ca și πνεῦμα un aspect al activității divine. Conform pnevmatologiei eustațiene, Sfântul Duh, așa cum deja am arătat, este considerat πρόσωπον, e drept, citându-l pe Origen. Sellers presupune că triadologia Sfântului Eustațiu este «întrudită» cu cea a lui Teofil al Antiohiei.

Autorul englez recunoaște că între Paul de Samosata și Eustațiu există puncte comune: viziunea uni-personală despre Dumnezeu, perceperea Logosului ca o acțiune a divinității, deci impersonal, folosirea sinonimică a termenilor λόγος și σοφία. Totuși între cei doi autori, istoria dogmei trebuie să facă o clară distincție. Paul de Samosata este „un reprezentant lipsit de rafinament al tradiției siriene”, în vreme ce „în învățătura lui Eustațiu constituie însuși **răsăritul unei noi concepții teologice care se exprimă prin termenii Tată și Fiu**”¹⁹⁷. Potrivit lui Sellers, triadologia pe care el o numește siriană a operat la început cu termenii „Dumnezeu”

¹⁹⁶ MPG XVIII, p. 680D : „Cuvintele <încă nu M-am urcat la Tatăl Meu> (Ioan 20, 17) nu le-a rostit Logosul și Dumnezeu care a avut de la început puterea stăpânitoare, nici σοφία care le cuprinde pe toate cele create; MPG XVIII, p. 681A: după citatul din Fapte 2, 36 „Deci El (Dumnezeu) L-a făcut pe Iisus Care a suferit (Domn) și nu pe σοφία, nici pe Logosul Care a avut de la început puterea stăpânitoare,,;

¹⁹⁷ Sellers, *op. cit.*, p. 97;

și „Logos”, insistând numai pe unitatea divină. La acest curent de gândire s-a format teologic Eustațiu al Antiohiei. Sub influența lui Origen, s-a dezvoltat o altă triadologie, mai satisfăcătoare, care a operat preponderent cu termenii „Tatăl” și „Fiul”, fiind preocupată, pe lângă afirmarea unității divine, și de determinarea relațiilor dintre Persoanele divine. Teologia lui Eustațiu ar constitui tocmai punctul de trecere dintre cele două curente teologice, încât *„în învățătura sa, acest răsărit (al noului curent teologic) pare a se lupta pentru existență, în vreme ce la antiohienii târzii găsim fructul ei copt”*¹⁹⁸. Vechea teologie a fost abandonată în favoarea unei teologii a filialității întâlnită în mod clar la Diodor din Tars și Teodor de Mopsuestia, care a condamnat expres pe Paul de Samosata. Dacă opera lui Meletie al Antiohiei s-ar fi păstrat, consideră Sellers, în ea s-ar fi putut probabil și mai bine observa această evoluție.

Revenind la ideea de început, adică la condamnarea lui Eustațiu ca sabelian, Sellers socotește că Eusebiu de Cezarea ar fi putut avea motive să vadă în Sfântul Eustațiu un susținător al ereziei lui Sabelie. Totuși el *„nu crede că (Eustațiu) a urmat doctrina lui Sabelie, ci numai că a menținut unipersonalitatea lui Dumnezeu, care a fost principiul fundamental al sistemului sabelian. Dar chiar dacă Eustațiu în insistența sa pe μία θεότης – scrie Sellers în continuare – a eșuat în susținerea personalității Fiului, suntem ferm convinși că în zilele lui el a stat mai aproape de adevăr decât Eusebiu de Cezarea și membrii partidului*

¹⁹⁸ Ibidem, p. 91; 97;

eusebian. Ei au afirmat într-adevăr filialitatea personală, dar aceasta a fost, mai presus de toate, o filialitate degradată"¹⁹⁹.

Introducerea termenului ὁμοούσιος de către sinodul ecumenic de la Niceea a fost un lucru înțelept, chiar dacă mulți dintre episcopi l-au înțeles în mod sabelian. „Eustațiu, credem noi – își încheie Sellers aprecierile cu privire la triadologia eustațiană – a fost unul dintre ei. Pentru acest punct de vedere a fost condamnat. Totuși, pentru tăria cu care a apărât unitatea dumnezeirii, credem că a slujit voința lui Dumnezeu în timpul generației sale”²⁰⁰.

Cu privire la hristologia lui Eustațiu, Sellers²⁰¹ apreciază că la el nu poate fi vorba de o adevărată Întrupare, care din punct de vedere ortodox implică venirea personală din cer a Fiului lui Dumnezeu și luarea asupra Lui a naturii umane, însușindu-și experiențele ei umane. În virtutea divinității Sale neatinse se poate spune că devenirea Sa ca om nu a limitat puterea care I-a aparținut ca Dumnezeu, încât, în timp ce era prezent în Trupul pe care L-a asumat, El a fost prezent pretutindeni, acționând în conformitate cu divinitatea Sa. Acest tip de omniprezență este acceptat atât de către Sfântul Atanasie cel Mare cât și de Sfântul Grigore de Nyssa. Pentru Eustațiu însă, Logosul sau Fiul nu este o ființă personală, ci mai mult ἐνέργεια θεϊότητος – **energie divină**, Logosul rămânând în sânurile Tatălui. Eustațiu înțelege locuirea divină în om mai mult ca o locuire κατ' ἐνέργειαν – *după energie*, decât personală.

¹⁹⁹ Ibidem, p. 98;

²⁰⁰ Ibidem, p. 99;

²⁰¹ Ibidem, p. 100-120;

Dacă poziția sa față de întrupare este nesatisfăcătoare, valoarea hristologiei sale „constă în insistența pe adevărata și completa omenitate a Domnului”²⁰². În ciuda unei separări clare dintre divinitate și omenitate, Eustațiu nu privește pe „Omul lui Hristos” ca pe o persoană aparte de Logos, ci ca pe un templu propriu Lui, în care a locuit permanent. Omul a avut o dezvoltare aparte de Logos, dar în prezența Lui și în armonie cu El.

Cu privire la efectele locuirii asupra omenității, pe care le-am subliniat în subcapitolul precedent, Sellers se întreabă dacă toate acestea sunt pentru Sfântul Eustațiu, într-adevăr rezultatul locuirii Logosului în *Omul lui Hristos* sau rezultatul efortului acestuia din urmă. Cu siguranță Eustațiu susține că această mărire a fost „obținută”. Pe baza a trei citate din fragmentele eustațiene – „Tatăl nu a primit o glorie obținută – δόξαν ἐπίκτητον, fiind perfect, infinit și incomprehensibil... nici Logosul, fiind Dumnezeu născut din El... ci Omul lui Hristos – ὁ ἄνθρωπος τοῦ χριστοῦ este înălțat și mărit”²⁰³; „El a fost uns, a primit o adevărată virtute câștigată – ἐπίκτητον ἀρετήν”²⁰⁴; „El primește cea mai mare virtute câștigată – *accidentes virtutes*, înaintând prin demnitate – *dignitate* la o stare mai bună”²⁰⁵ – Sellers acreditează ideea că Eustațiu crede că Omul lui Hristos a obținut gloria și virtutea prin merit, ceea ce l-ar apropia mai mult de antiohienii târzii.

²⁰² Ibidem, p. 104;

²⁰³ MPG, XVIII, p. 685C;

²⁰⁴ Ibidem, p. 688B;

²⁰⁵ Ibidem, p. 693;

La Eustațiu nu întâlnim idei hristologice adopțianiste. El afirmă clar asumarea Omului încă din timpul formării sale în pântecul Fecioarei. Într-un fragment păstrat în siriacă, el afirmă chiar că Omul lui Hristos a fost predestinat să fie lăcașul Logosului: „*Ce lucru de mirare și demn de uimire să spunem despre vechiul om al lui Hristos că a fost cunoscut la Dumnezeu și perfect potrivit în adâncul cugetării divine*”²⁰⁶. De asemenea, este sigur că pentru Eustațiu progresul firii umane a început să aibă loc după ce relația dintre firi a fost stabilită, unirea lor nefiind rezultatul virtuților, ci invers, virtuțile fiind rezultatul unei vieți sfinte trăite în perfectă armonie cu Logosul.

Deși a trăit cu un secol înainte de controversele doctrinare legate de naturile și persoana lui Hristos, „*principiile lui hristologice sunt aceleași cu ale antiohienilor târzii*”²⁰⁷. El distinge clar naturile în Hristos, subliniind că natura divină nu a suferit nici o schimbare, nepreluând nimic omenesc, mai ales nesuferind patimile. Totuși, potrivit lui Sellers, la Eustațiu nu poate fi vorba de două persoane în Iisus Hristos, de vreme ce el socotește că Logosul nu a locuit personal în Omul lui Hristos. Mai degrabă Eustațiu așează personalitatea în sufletul uman, care a dorit mereu unirea cu divinul. Această unire nu depășește însă nivelul unei conjuncții – *συνάφεια*.

Asemănarea dintre Eustațiu și vechii antiohieni este probată și la *nivel exegetic*. Sellers alege drept paradigmă

²⁰⁶ Sellers, *op. cit.*, p. 74, nota 1;

²⁰⁷ Ibidem, p. 109;

exegeza lui Eustațiu la Efeseni 4, 4. El oferă, de fapt, aceeași interpretare cu cea a lui Teodor de Mopsuestia și Nestorie²⁰⁸.

Pentru Sellers, Eustațiu a jucat rolul unei verigi de legătură între vechea teologie siriană reprezentată mai ales de Paul de Samosata și teologia antiohienilor târzii. Există certe asemănări între hristologia samosateanului și cea a lui Eustațiu: Logosul a locuit în Iisus κατ' ἐνέργειαν – *după energie*; accentuează omniprezența Lui în ciuda afirmării hristologiei locuirii; definește unirea naturilor ca συνάφεια; Maria nu a născut Logosul, ci un om ca noi; Logosul sau energia Lui s-a unit cu un om deplin. Există însă și o diferență fundamentală: în vreme ce Paul învață un adopțianism pur, Eustațiu acordă un loc primar Logosului care a format pe om și a locuit în el ca într-un templu, pregătind astfel „baza pentru antiohienii târzii”²⁰⁹.

Pentru a sublinia punctele comune dintre hristologia lui Eustațiu și cea a antiohienilor târzii, Sellers recurge la o scurtă comparație dintre teologia lui și cea a lui Diodor din Tars²¹⁰, dar mai ales a lui Teodor de Mopsuestia. Trei ar fi ideile de bază pe care Te-

²⁰⁸ Exegeza lui Eustațiu am citat-o deja la nota 134; Sellers, *op. cit.*, p. 113, nota 4, Pentru Teodor de Mopsuestia vezi Swete, *Theodore of Mopsuestia on minor Epistles of S. Paul*, vol. I, p. 63; pentru Nestorie vezi Loofs, *Nestoriana*, p. 297;

²⁰⁹ Sellers, *op. cit.*, p. 115;

²¹⁰ Din motive legate de modul conceperii acestei dizertații, asemănarea dintre hristologia lui Eustațiu și cea a lui Diodor am prezentat-o în capitolul dedicat acestuia din urmă;

odor le-a preluat de la Eustațiu și apoi dezvoltat: a) ideea omniprezenței divine (Eustațiu pare a nu face o diferență între prezența divină *după ființă* – κατ' οὐσίαν și cea *după energie* – κατ' ἐνέργειαν; Teodor, în schimb, face o distincție între prezența Lui în sfinți, care nu poate fi κατ' οὐσίαν – *după ființă*, ci numai κατ' εὐδοκίαν – *după bunăvoință*, iar în Hristos „*ca într-un Fiu*”); b) insistența pe deplina umanitate a lui Hristos; c) prezentarea asemănătoare a modului unirii firilor.

5. Opinia lui Loofs cu privire la concepția lui Eustațiu despre relația dintre Tatăl și Fiul nu mai este împărtășită de autorii mai noi de tratate de istoria dogmei. Iată cum arată o prezentare recentă a acesteia²¹¹. Este clar că Eustațiu nu atribuie Logosului un Ipostas propriu²¹², ci a vorbit numai de un Ipostas al dumnezeirii, fapt pentru care Eusebiu de Cezarea l-a acuzat de sabelianism²¹³, însă „*cu siguranță pe nedrept*”. Lucrarea despre vrăjitoarea din Endor arată că Eustațiu a învățat „*o dumnezeire* – μία θεότης”, dar în același timp a recunoscut o adevărată dualitate – δύος a Tatălui și a Fiului²¹⁴, precum și o „συνουσία – *împreună-existență*” a Tatălui și a Logosului. Expresia ἀληθῆς θεογονία – *adevărată zămislire* exprimă filialitatea Logosului care „*este născut din Tatăl, din neschimbata natură*”²¹⁵ și are

²¹¹ Ritter, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, p. 157-158;

²¹² Frag. 38, ed. Spanneut, p. 107-108;

²¹³ Socrate, *HE*, I, 23, ed. eng., p. 26-27; Sozomen, *HE*, II, 18, ed. eng., p. 270-271;

²¹⁴ *Despre vrăjitoarea...*, 24; ed. Klostermann, p. 54;

²¹⁵ Frag. 15, Spanneut, p. 100;

consecvență în poziția sa antiariană, făcând o diferențiere clară între „născut” și „făcut”²¹⁶.

6. Ne punem întrebarea, după ce am analizat hristologia Sfântului Eustațiu, dacă la el se întâlnesc destule elemente specific antiohiene pentru a putea fi socotit primul teolog antiohian în sensul clasic al cuvântului. Răspunsul la această întrebare îl putem primi numai dacă vom lua pe rând principalele elementele specifice școlii antiohiene și vom vedea dacă ele se potrivesc operei Sfântului Eustațiu.

A) *Exegeza literală*. Sfântul Eustațiu, așa cum arată lucrarea *Despre vrăjitoarea din Endor*, s-a pronunțat pentru exegeza literală și contra exegezei alegorice încă înainte de izbucnirea crizei ariene. R. V. Sellers, în aceeași monografie, afirmă despre modul lui Eustațiu de a explica Sfânta Scriptură: „prin insistența pe exegeza literală contra celei alegorice în interpretarea Sfintelor Scripturi, el este un **adevărat antiohian** și un predecesor al valoroșilor (autori) ai aceleiași școli de gândire”²¹⁷. De asemenea, pentru D. S. Wallace-Hadrill, un alt mare specialist în istoria creștină a orașului Antiohia, Sfântul Eustațiu este un reprezentant al exegezei antiohiene, precum Diodor din Tars, Teodor de Mopsuestia sau Teodoret de Cyr²¹⁸. Este la fel de adevărat că Michel Spanneut, unul din editorii Sfântului Eustațiu, neagă faptul că exegeza acestuia ar anticipa opoziția lui

²¹⁶ Frag. 57, Spanneut, p. 111;

²¹⁷ R. V. Sellers, *Eustathius of Antioch and His Place...*, Cambridge, 1928, p. 81;

²¹⁸ D. S. Wallace-Hadrill, *Christian Antioch...*, p. 45;

Diodor față de principiile alegoriei²¹⁹. Un studiu mai recent al lui Joseph W. Trigg încearcă, de asemenea, să demonstreze că în lucrarea despre vrăjitoarea din Endor „*sursa vehemenței lui Eustațiu nu rezidă din disprețul față de alegorie, ci mai degrabă din diferența de preocupări teologice și mai ales dintr-o înțelegere radical diferită a rolului Scripturii*”²²⁰. După părerea mea, așa cum se poate observa nu numai din lucrarea *Despre vrăjitoarea din Endor*, ci și din fragmentele hristologice pe care le-am citat în capitolul precedent, Sfântul Eustațiu a înclinat spre exegeza literală, înscriindu-se prin aceasta în linia „noii școli antiohiene”.

B) *Triadologia și Hristologia*. Am prezentat în amănunt poziția autorilor moderni față de triadologia lui Eustațiu pentru a demonstra, prin referatul lui Sellers – a cărui opinie o împărtășesc, în detrimentul celei mai vechi și astăzi, după știința mea, unanim abandonată a lui Loofs – că teologia Sfântului Eustațiu a însemnat o cotitură nu numai în ce privește hristologia, ci și triadologia. El a fost cel care a făcut încercarea de trecere de la tipul triadologic Dumnezeu-Logosul/Înțelepciunea la tipul Tatăl-Fiul/Logosul-Sfântul Duh/Înțelepciunea.

În ce privește hristologia lui Eustațiu, renumitul patrolog J. N. D. Kelly²²¹ pare să aibă îndoieli în ce privește caracterul ei antiohian: „*Deși tradiția îl soco-*

²¹⁹ Spanneut, *Recherches sur les écrits...*, p. 62;

²²⁰ Joseph W. Trigg, *Eustathius of Antioch's Attack on Origen: What Is at Issue in an Ancient Controversy?* în *The Journal of Religion*, nr. 75 (1995), p. 221;

²²¹ J. N. D. Kelly, *op. cit.*, p. 283;

tește un antiohian desăvârșit, învățătura sa dinainte de controversa ariană a manifestat câteva caracteristici cu totul neantiohiene". Alloys Grillmeier²²² este de părere că până la criza ariană, Eustațiu a dezvoltat o hristologie mai apropiată de școala alexandrină decât de cea antiohiană, iar numai după apariția amintitei crize se poate vorbi la el de unele elemente hristologice dezvoltate de teologii antiohieni târzii.

Afirmația „*controversa ariană l-a transformat pe Eustațiu într-un antiohian*”²²³ mi se pare perfect valabilă. Criza ariană l-a făcut să accentueze formula Logos-Anthropos, pe care a folosit-o și înainte, să dezvolte o hristologie a locuirii și a separării firilor. Poziția lui Sellers față de caracterul antiohian al hristologiei lui Eustațiu mi se pare demnă de înșușit, cu o singură excepție: obținerea slavei de către umanitatea lui Hristos prin merit. Mi se pare că Sellers atribuie lui Eustațiu această învățătură din dorința de a demonstra că el a fost un teolog antiohian asemeni așa-numiților „antiohieni târzii”. De menționat că la nici unul din „antiohienii târzii” această învățătură nu este în mod indubitabil prezentă. Deși Sellers aduce citate din fragmentele eustațiene în acest sens, ipoteza obținerii slavei de către umanitatea locuită de Logos prin efort propriu, mi se pare a fi în contradicție cu afirmația lui Eustațiu din alte fragmente, după care Logosul este „*Cel Care unge*”, iar Omul lui Hristos este „*cel uns*”. Ce anume înseamnă

²²² A. Grillmeier, *op. cit.*, p. 440-445;

²²³ Frances M. Young, *From Nicaea to Chalcedon*, SCM Press LTD, 1983, p. 181;

pentru Sfântul Eustațiu această „ungere” nu putem ști cu siguranță, dar se poate presupune că desemnează înrăurirea harică de care a avut parte omenitatea lui Hristos în urma locuirii ei de către Logos.

Un singur element specific antiohienilor considerați clasici lipsește cu siguranță hristologiei post-niceene a Sfântului Eustațiu, anume caracterul antiapolinarist. Bineînțeles, acest element îi lipsește pentru că erezia apolinaristă s-a dezvoltat după moartea lui. Este însă esențial să consemnăm că hristologia sa a fost folosită contra apolinaristilor de urmașii săi de la Antiohia, *paulinienii*, cunoscuți pentru fidelitatea strânsă față de persoana și învățătura mentorului lor.

Într-un sinod desfășurat în 362 la Antiohia, un grup de călugări apolinaristi au intrat în conflict cu urmașii Sfântului Eustațiu, așa cum ne informează *Tomul Sfântului Atanasie către antiohieni*²²⁴. Contra apolinarismului, aceștia au argumentat, în spiritul hristologiei lui Eustațiu astfel: „Mântuitorul nu a avut un trup fără suflet – ὁ ψυχον, fără senzație – ἀναίσθητον, fără rațiune – ἀνόητον. Căci a fost imposibil ca trupul său să fi fost fără rațiune... **căci în Cuvântul nu numai trupul, ci și sufletul a luat parte la mântuire**”.

De remarcat, pe de o parte, argumentul soteriologic folosit de urmașii lui Eustațiu. Este posibil ca acest argument soteriologic să fi fost folosit de Eustațiu contra arienilor într-una din operele sale pierdute, după care

²²⁴ Martin Tetz, *Über nizänische Orthodoxie. Der sog. Tomus ad Antiochenos des Athanasios von Alexandrien*, în ZNW, nr. 66 (1975), p. 214;

a fost preluat de urmașii săi contra apolinaristilor. În acest caz, latura soteriologică nu a lipsit nici din hristologia eustațiană antiariană, cum știm sigur că nu a lipsit nici din cea preariană. Pe de altă parte merită subliniat caracterul vizionar al hristologiei Sfântului Eustațiu, care a furnizat argumente hristologico-teologice urmașilor săi.

I.5. Concluzii

În hristologia Sfântului Eustațiu se pot distinge două perioade: una *preariană* și altă *antiariană*. Prima perioadă este dominată de noul tip hristologic Logos-Anthropos preluat de la Origen, însă spre deosebire de perioada antiariană, accentuează atât de puternic unitatea dintre divin și uman în Mântuitorul, încât diavolul, la vederea sufletului rațional al lui Hristos în iad, recunoaște în el pe Logosul cu care acesta era unit, iar Eustațiu poate folosi în predicile sale elemente theopasite sau afirma theotokologia Maicii Domnului. După apariția arianismului, ca reacție la radicalizarea de către acest nou curent eretic a formulei hristologice tradiționale Logos-Sarx, Sfântul Eustațiu și-a radicalizat vechea formulă Logos-Anthropos. Urmarea imediată a acestei radicalizări a fost separarea acțiunilor firii umane a Mântuitorului de ale celei divine cu dublul scop de a sublinia integritatea omenității și de a feri divinitatea de orice experiență umană;

Folosirea de către Sfântul Eustațiu a noului tip hristologic Logos-Anthropos de-a lungul ambelor

perioade hristologice dă consecvență hristologiei sale, fiind punctul de legătură între cele două etape ale ei. Dacă în prima perioadă noul tip hristologic pare să fi fost mai mult o consecință a antropologiei lui Eustațiu, în cea de-a doua perioadă el a primit noi valențe profund hristologice;

Întruparea a fost posibilă, după Sfântul Eustațiu, în virtutea a două principii: a) Dumnezeu-Logosul, în atotprezența Sa, cuprinde toate cele create, inclusiv pe „omul lui Hristos” în care exercită o prezență cu totul specială, numită uneori „reală”, concretizată prin permanența locuirii divinității Logosului. Astfel, este pe deplin respectat principiul *finitus non capax infiniti*, dar recurgerea la toposul tradițional al locuirii lui Dumnezeu în omenitate²²⁵ aduce aminte în mod nefericit de adoptianism. Sublinierea locuirii permanente a Logosului în *omul lui Hristos*, spre deosebire de locuirea temporară în profeți, i se va fi părut lui Eustațiu suficientă pentru a determina relația dintre cele două firi. Soluția oferită de el nu a fost însușită de Biserică, fiind înlocuită cu dogma unirii ipostatice, totuși Eustațiu are marele merit de a fi încercat oferirea unei soluții; b) Logosul este chipul Dumnezeu-Tatălui, iar omul este chipul Logosului. În virtutea acestei relații metaforice dintre Logos și chipul Său, este posibilă realizarea unei uniri între chip și Prototipul Său;

Relația dintre firi, în ciuda afirmării clare a hristologiei separării, a avut o serie de urmări pozitive

²²⁵ Karl-Heinz Ohlig, *Fundamentalchristologie*, München, 1986, p. 213;

pentru firea umană: „*ungerea*” acesteia, probabil prin har, i-a adus daruri deosebite, devenind „*pură*” și „*ne-prihănită*”, și fiind vrednică să stea de-a dreapta Tatălui în eshaton. În schimb, pentru firea divină, locuirea în „*omul lui Hristos*” sau însușirea lui nu a avut absolut nici o urmare;

Prin promovarea schemei Logos-Anthropos cu aspectele ei adiacente (hristologia separării și a locuirii) și a exegezei literale marcată de antialegorism, Sfântul Eustațiu mi se pare a fi adevăratul părinte al „celeia de-a doua școli antiohiene”. O diferență, doar de natură cronologică, a existat totuși între hristologia sa și cea a viitorilor antiohieni: prin schema Logos-Anthropos **el a vizat pe arieni, iar urmașii săi – pe apolinariști**. Hristologia Sfântului Eustațiu a fost însă „atât de antiohiană” încât a putut fi folosită de urmașii săi contra apolinariștilor;

În sânul Bisericii vechi, dacă lăsăm la o parte condamnarea și exilul la care a fost supus de către Eusebiu de Cezarea, Sfântul Eustațiu s-a bucurat de cinstire. Printre autorii moderni, în afară de opinia lui Loofs cu privire la asemănarea triadologiei lui cu cea a lui Paul de Samosata, teologia sa a fost pozitiv apreciată, mai ales pentru că a reprezentat un moment de cotitură, atât la nivel triadologic, cât și hristologic. Asemănarea dintre teologia sa și cea a lui Nestorie și a altor antiohieni târzii, cu aspectele ei pozitive și negative, confirmă caracterul profund antiohian al teologiei, dar mai ales al hristologiei sale.

II. Diodor din Tars

II.1. Repere biografice²²⁶

Anul nașterii lui Diodor nu ne este cunoscut cu exactitate. El poate fi plasat, dacă avem în vedere activitatea lui de mai târziu de la Antiohia, în primul sfert al secolului IV. Locul nașterii sale a fost, probabil, Tarsul Ciliciei, unde mai târziu a ajuns episcop²²⁷, sau Antiohia²²⁸. În orice caz, familia din care provenea era de origine nobilă²²⁹.

²²⁶ Bardenhewer, vol. III, p. 304-311; Altaner/Stuiber, § 81, p. 318-319; Quasten, vol. II, p. 397-401; Semisch, *RE*, vol. IV, p. 672-675; Christoph Schaublin, *TRE*, vol. VIII, p. 763-767; Silke-Petra Bergian, *RGG* (4), vol. II, p. 857-858; Charles Kannengiesser, *LThK.*, vol III, 238; T. Fuhrer, în *LACL*, Ediția a treia, p. 199-200; *BBKL*, vol. I, p. 1314-1315; Jüricher, în *PRE*, vol V, 1, p. 713-714; F. A. Sullivan, în *NCE*, vol. IV, p. 875; Edmund Vienables, în *DCB*, vol. I, p. 836-840; P. Godet, în *DTC*, vol. IV, p. 1363-1365; L. Abramowski, în *DHGE*, vol. XV, p. 496-504;

²²⁷ Barhadbešabba, *Vita Diodors*, R. Abramowski, *Untersuchungen zu Diodor von Tarsus*, în *ZNW*, nr. 30 (1931), p. 235;

²²⁸ *L'homélie de Narsès sur les trois docteurs nestoriens* (editor și traducător F. Martin), în *Journal asiatique*, nr. XV (1900), p. 483;

²²⁹ Teodoret al Cirului, *HE*, 4, 25, 4, ed. rom., p. 190: „Nu prețuia strălucirea neamului (originii), ci suferea cu plăcere chinurile pentru credință”;

Ca mai toți tinerii din familiile ce aparțineau clasei superioare, Diodor și-a făcut studiile clasice la Atena, așa cum consemnează Iulian Apostatul într-o scrisoare adresată lui Fotin de Sirmium și păstrată în *Pro defensione trium capitulorum*, compusă între 546-551, în nordul Africii, de către Facundus de Hermiana²³⁰. Iulian afirmă următoarele despre Diodor: „Apoi, în detrimentul interesului întregii lumi, acest om (Diodor) a plecat cu corabia la Atena, s-a apucat de filosofie, a luat parte, fără a înțelege ceva, la disciplinele muzicale, apoi și-a înarmat limba sa plină de ură cu descoperirile retoricii în lupta contra zeilor cerești”. Deși Iulian e rău intenționat când afirmă că Diodor a studiat fără succes la Atena, el recunoaște totuși că acesta a folosit în mod priceput cele învățate acolo contra zeilor. Mai greu de înțeles e afirmația Fericitului Ieronim din lucrarea *De viris illustribus*, în care-l consideră pe Diodor un necunoscător al literaturii laice (*ignorantia saecularium litterarum*), mai ales în comparație cu Eusebiu din Emesa²³¹.

Educația creștină a primit-o de la episcopii Silvanus din Tars²³², probabil înainte de studiile la

²³⁰ MPL vol. LXVII, IV, 2; vezi și Julianus, *Briefe*, herausgegeben von Bertold K. Weis, München, 1973, Epistola 30, p. 87;

²³¹ *De vir. ill.*, ed. rom. p. 75;

²³² Vasile cel Mare, Epistola 244, 3, ed. eng., vol. III, p. 457-459; ed. rom., p. 508-509; Silvanos a fost unul din principalii reprezentanți ai homoiusienilor la sinodul de la Seleucia (359), unde a susținut că numai formula de la Antiohia din 341 poate fi acceptată. În 360 un sinod de la Constantinopol l-a depus, împreună cu alți numeroși homoiusieni. După moartea lui Constanțiu, el a reluat lupta contra homeienilor. În 365-366 a plecat cu o delegație la papa

Atena și de la Eusebiu din Emesa (cca. 295/300-cca. 350/359)²³³.

În deceniul al patrulea al secolului al IV-lea, Diodor a fost activ în marea metropolă a Antiohiei. Devenită, după exilarea lui Eustațiu, un centru al neoarianismului, Antiohia era dominată la mijlocul secolului al IV-lea de aceeași ambiguitate dogmatică cu privire la doxologia Fiului și a Sfântului Duh, ce stăpânea întreaga Asie Mică. Potrivit lui Teodoret, la Antiohia existau, la sosirea lui Diodor, următoarele grupări: unii care foloseau pe „*σι-καί*” în doxologia Fiului, alții care preferau termenul „*prin-διὰ*”, și cei care rosteau „*în-ἐν*” înainte de doxologia Sfântului Duh, dar atât de încet, încât nu puteau fi auziți nici de cei din jur.

Liberiu care a acceptat formula lor de credință o dată cu recunoașterea formulei de la Niceea, Silvanus fiind primit în comuniune (Thomas Böhm, *Silvano, Bf. Von Tarsos*, în *LThK*, vol. IX, p. 585);

²³³ Ieronim, *De vir. ill.*, CXIX, ed. rom., p.75; Eusebiu din Emesa a studiat la Alexandria și Antiohia și poseda un deosebit talent oratoric și un stil foarte elevat de a-și compune lucrările (Ieronim, *op. cit.* XCI, *op. cit.*, p. 66). A avut drept dascăli pe Patrofil de Skythopolis și Eusebiu de Cezarea, așadar episcopi apropiați de arianism. În 341, când Sfântul Atanasie a fost trimis în exil, i s-a propus să ocupe scaunul episcopal de Alexandria, dar a refuzat. El a aparținut grupării homoiusienilor care acceptau divinitatea lui Hristos, erau foarte apropiați de Niceea, dar nu acceptau totuși termenul ὁμοούσιος. A dezvoltat o hristologie de tipul „*δύναμις-σάρξ*” (prin „*δύναμις*” el înțelege dumnezeirea lui Hristos) accentuând mai ales libertatea lui „*δύναμις*” față de *σάρξ*. Sufletul lui Hristos nu joacă nici un rol în schema lui hristologică (Markus Stark, în *LThK*, vol III, p. 1010; A. Grillmeier, *Jesus der Christus...*, vol. I, p. 454-455);

Aceasta era metoda de care nehotărâții se foloseau spre a se feri de polemici.

Episcop al orașului Antiohia era Leonțiu (344-358) numit de Teodoret de Cyr „*cel nelegiuit și ilegal la Antiohia*” (*nelegiuit* pentru că era arian și *ilegal* pentru că ocupa scaunul episcopal după ce se automutilase, contrar canonului I al Sinodului ecumenic de la Niceea (325), care avea de partea lui majoritatea clerului, însă „*cea mai mare parte a poporului păstra dogmele cele adevărate*”. Diodor împreună cu prietenul său Flavian, viitorul episcop al Antiohiei, deși „*nu erau încă în slujba preoțească, ci făceau parte dintre laici*”, dar „*îmbrățișaseră viața ascetică*” au reușit să organizeze masele de credincioși, învățându-i să cânte alternativ psalmi la mormintele martirilor. De asemenea, sub amenințarea unui denunț către Biserica Apuseană, ei au reușit să obțină de la Leontie depunerea din diaconat a lui Ețiu²³⁴, dascălul lui Eunomiu, ferind astfel creștinismul antiohian de una din cele mai radicale forme de arianism²³⁵.

Istoricii moderni plasează, tot în această perioadă (înainte de 359²³⁶), poate cea mai importantă realizare a lui Diodor în colaborare cu un oarecare Carterius: întemeierea unei școli ascetice – ὁσκητήριον de studiu biblic²³⁷, organizată probabil după modelul unei

²³⁴ Teodoret, *op. cit.* 2, 27, 8, ed. rom., p.121;

²³⁵ Teodoret, *op. cit.* 2, 24, 1-8, ed. rom., p. 115-117;

²³⁶ Silke-Petra Bergian, *art. cit.*, p. 857;

²³⁷ Socrate, *HE* 6, 3, ed. eng., p. 139; Sozomen, *HE*, 8, 2, ed. eng., p. 399;

comunități monahale libere²³⁸, la care au studiat Teodor de Mopsuestia, Sfântul Ioan Gură de Aur²³⁹ și Maxim din Seleucia²⁴⁰. Acest fapt este considerat începutul celei de-a doua școli antiohiene în sensul didactic al expresiei.

După încetarea păstoririi lui Leonțiu și după un scurt episcopat de numai doi ani al unui alt arian, Eudoxiu, care a devenit episcop al Constantinopolului, scaunul episcopal din Antiohia a fost ocupat de Meletie (360-381), originar din Armenia, care se pare că a studiat la școala lui Diodor²⁴¹. Potrivit lui Teodoret, Meletie a fost ales episcop chiar de arieni într-un sinod ținut în Antiohia (358) la inițiativa împăratului Constanțiu, pentru că aceștia îl credeau un susținător de-al lor²⁴². O dată cu hirotonirea lui Meletie ca episcop a încetat și statutul de tolerat al lui Diodor la Antiohia, el fiind hirotonit preot, împreună cu Flavian, cândva între anii 361-365. La scurt timp, Meletie, dându-și pe față învățătura într-o predică exegetică la Prov. 13, 22, a fost trimis în exil, iar credincioșii ortodocși nu au recunoscut pe noul episcop ales, Euzoius, ci s-au retras

²³⁸ Christoph Schäublin, *TRE* vol. VIII, art. cit., p. 766;

²³⁹ Teodoret, *HE* 5, 40, 1, ed. rom., p.249;

²⁴⁰ Socrate, *HE* VI, 3, 4-6, ed. eng., p. 139;

²⁴¹ K. Balke, *Meletios von Antiochien*, în *LACL*, ediția a treia, 2002, p. 499. Personal, nu împărtășesc această opinie, deoarece Meletie, cel puțin în prima perioadă a episcopatului, a fost semi-arian, ori Diodor a avut o învățătură profund antiariană. Aceeași părere și-a exprimat-o verbal și Prof. A. M. Ritter;

²⁴² Teodoret, *op. cit.*, 2, 31, 1-2, ed. rom., p. 128;

într-o biserică din partea veche a orașului, la sud de râul Orontes, numită apostolică²⁴³, tot sub conducerea lui Diodor și Flavian.

Venirea la conducerea Imperiului a lui Iulian Apostatul (361-363) a dus la amnistia generală a exilaților de care a beneficiat și episcopul Meletie al Antiohiei. Comunitatea ortodoxă antiohiană și preotul ei Diodor s-au confruntat, însă, cu noi probleme. Iulian, fiind în campanie contra perșilor, a staționat cu trupele în Antiohia între sfârșitul lui iunie 362 și 5 martie 363²⁴⁴, a intrat în polemică cu Diodor. Împăratul apostat tocmai compunea lucrarea *Contra Galileenilor*, plină de acuze la adresa creștinismului. Diodor, cunoscând acest lucru, precum și strădaniile lui Iulian de a reînvia cultele păgâne la Antiohia, a luat apărarea creștinismului, mai ales a divinității lui Hristos. Iulian, în epistola către Fotius pe care deja am amintit-o, l-a numit pe Diodor „magul nazarinenilor – *Nazaraei magus*”. În aceeași epistolă, Iulian amintește de o boală de piept, răspândită apoi în tot corpul de care ar fi suferit Diodor și pe care o interpreta drept o pedeapsă a zeilor pe care Diodor i-ar fi blasfemiât. Probabil e vorba de o boală cauzată de asceza aspră în care trăia Diodor.

După scurta guvernare a lui Jovian (363-364) care a redat ortodocșilor locașurile de cult, domnia lui Valens (364-379) a adus două noi exiluri pentru Meletie. În jurul anului 372, Meletie și Diodor au fost exilați

²⁴³ Teodoret, *op. cit.* 2, 31, 8-11, ed. rom., p. 129;

²⁴⁴ Glanville Dovney, *Julian the Apostate at Antioch*, în *Church History*, vol. VIII, nr. 4, dec. 1939, p. 305;

la Getasa în Armenia. Cu această ocazie, Diodor s-a întâlnit cu Sfântul Vasile cel Mare²⁴⁵, cu care a legat o relație de prietenie, Sfântul Vasile adresându-i o epistolă (Epistola 135). Deși prietenia celor doi a avut de suferit, Sfântul Vasile a continuat să aibă încredere în Diodor, adresându-i și o altă scrisoare.

Un nou exil al lui Meletie, de această dată în Egipt, a adus din nou comunitatea meletiană sub conducerea lui Diodor și Flavian. Teodoret relatează persecuțiile la care comunitatea ortodoxă a fost supusă de către Valens, care de asemenea a petrecut mult timp la Antiohia: ei se adunau la poalele muntelui din apropierea orașului, însă au fost împrăștiați cu ajutorul armatei. Apoi s-au adunat la marginea unui râu, precum odinioară evreii în Babilon, dar și de acolo au fost alungați. Au reușit să se adune în locurile amenajate pentru exercițiile militare, în afara orașului²⁴⁶.

Perioada antiohiană a lui Diodor a luat sfârșit în 378 când, după moartea lui Valens, puterea a fost preluată și în Răsărit, până la numirea lui Teodosie cel Mare, de către Grațian al Apusului, care a chemat din exil pe toți episcopii, printre care și Meletie. Diodor a fost hirotonit de către acesta episcop de Tars, într-un program mai larg de înlocuire a episcopilor arieni cu cei niceeni²⁴⁷.

Perioada episcopatului său în Tarsul Ciliciei ne este puțin cunoscută. În orice caz, în perioada 378-381,

²⁴⁵ Vasile cel Mare, Ep. 99, 3, ed. eng. vol. II, p. 179; ed. rom., p. 279-280;

²⁴⁶ Teodoret, *op. cit.* 4, 24, 4; 4, 25, 1-4; ed. rom., p. 189-190;

²⁴⁷ Teodoret, *op. cit.*, 5, 4, 2, ed. rom., p. 202;

adică de la alegerea sa ca episcop și până la sinodul al doilea ecumenic, el a fost activ în cadrul grupului de episcopi format în jurul lui Meletie al Antiohiei, care încerca să dezvolte și să impună Bisericii învățătura niceeană. În anul 379 a luat parte la un mare sinod organizat la Antiohia unde s-a încercat, fără succes, rezolvarea schismei din acest oraș și a fost condamnată erezia apolinaristă.

La sinodul al doilea ecumenic de la Constantinopol (381), Diodor a fost unul din episcopii cei mai de seamă²⁴⁸. Câtă vreme sinodul ecumenic a fost condus de Meletie, Diodor a urmat linia propusă de acesta în ce privește refacerea unității Bisericii din Antiohia. După moartea lui Meletie, în timpul lucrărilor sinodului, Diodor împreună cu Acaciu de Bereea, contrar dorinței lui Meletie, au hirotonit pe Flavian, fostul său tovarăș, ca episcop al Antiohiei. Pentru acesta, potrivit lui Sozomen²⁴⁹, Diodor și Acaciu au fost depuși de episcopii apuseni.

După retragerea Sfântului Grigorie de Nazianz din scaunul capitalei și de la președinția sinodului, Diodor a fost cel care l-a propus pentru acest scaun pe bătrânul catehet Nectarie, care era originar din Tars²⁵⁰. Pentru activitatea lui de la sinod, împăratul Teodosie cel Mare l-a considerat, prin decretul din 30 iulie 381, drept unul

²⁴⁸ Teodoret, 5, 8, 4, ed. rom., p. 207; Socrates, *HE*, V, 18, p. 122; Sozomen, *HE*, VII, 9, p. 381-382;

²⁴⁹ Sozomen, *HE*, VII, 11, ed. eng., p. 382;

²⁵⁰ Sozomen, *HE*, VII, 8, ed. eng., p. 381;

dintre garanții Ortodoxiei în dioceza Orientului, alături de Pelagiu din Laodicea²⁵¹.

Diodor a făcut o vizită la Antiohia în jurul anului 386 când Sfântul Ioan Gură de Aur era în acest oraș un preot arhicunoscut. Cu această ocazie, Ioan a rostit un panegiric în cinstea lui Diodor²⁵², răspunzând astfel la o cuvântare a alesului oaspete. La plecarea spre Tars, Diodor a luat cu el pe tânărul Teodor, viitorul faimos episcop de Mopsuestia.

Dacă presupunerea că Ieronim și-a scris raportul său negativ despre Diodor din *De viris illustribus* după moartea lui, înseamnă că s-a stins din viață înainte de 392. Mai sigur, el a murit înainte de 394, an în care la un sinod constantinopolitan a participat un alt episcop din Tars cu numele Valerius²⁵³.

II.1.2. Poziția Bisericii față de Diodor după moartea lui

Diodor a murit în deplină glorie, fiind respectat de întreaga Biserică drept unul dintre cei mai mari dascăli ai Orientului care l-au înfruntat pe împăratul apostat. Sfântul Ioan Gură de Aur l-a numit în Panegiricul închinat lui „*martir în viață*” pentru exilul și chinurile pe care le-a pățit de la arieni. Diodor a fost atât de renumit, încât numele său a fost folosit de anumiți impostori

²⁵¹ *Le Code Théodosien. Text latin et traduction française*, Paris, 2002, XVI, 1, 3, p. 98;

²⁵² Sf. Ioan Hrisostomul, *Laus Diodori Episcopi*, în MPG, vol. LII, 761-766;

²⁵³ T. Fuhrer, *art. cit.*, p. 199;

pentru a se face credibili²⁵⁴. Doar ereticii apolinaristi care au scris o lucrare *Contra lui Diodor* și Iulian Apostatul nu au avut cuvinte de laudă la adresa lui.

Totuși, Sfântul Grigorie de Nyssa, într-o remarcă consemnată în *Epistola III*²⁵⁵ alcătuită în jurul anului 383²⁵⁶, deci în timpul vieții lui Diodor, pare să-l vizeze pe acesta când numește „iudaizanți” pe cei ce numesc pe Fecioara Maria *Născătoare de om*. În contextul discuțiilor de după sinodul III ecumenic (Efes, 431) legate de criza nestoriană, numele lui Diodor a fost pomenit alături de cel al discipolului său Teodor de Mopsuestia. În anul 433, prin intermediul unei scrisori, Sfântul Chiril a intrat în contradicție cu Succensus de Diocezarea († jurul 440)²⁵⁷ în legătură cu persoana lui Diodor. Cinci ani mai târziu, el a compus lucrarea *Contra lui Diodor și Teodor* în trei cărți, din care s-au păstrat numai fragmente, în care cei doi erau făcuți responsabili de învățăturile lui Nestorie²⁵⁸. O dată cu lucrarea lui Chiril s-a profilat ideea care apare și în teologia modernă, că Diodor a fost „un Nestorie înainte de Nestorie”. De aceea, din imensa lui operă s-a păstrat atât de puțin.

²⁵⁴ Sf. Vasile cel Mare, *Epistola 160*, 1, ed. eng., editor Roy J. Deferrari, vol. II, p. 398-399; ed. rom., p. 347;

²⁵⁵ *Gregori Nysseni Opera*, vol. VIII, 2, Ep. III, 24, 19, p. 26;

²⁵⁶ Quasten, vol. III, p. 282;

²⁵⁷ ACO I, 1, 6, p. 151-157; textul original cu traducere engleză vezi la Lionel R. Wickham, *Cyril of Alexandria, Select Letters*, colecția *Oxford Early Christian Texts*, Oxford, 1983, p. 70-83, referiri directe la Diodor în p. 70 și 72;

²⁵⁸ Luise Abramowski, *Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesinischen Konzilien*, în ZKG, nr. 67 (1955-1956), p. 257;

Teodoret al Cyrului, așa cum el însuși consemnează²⁵⁹, a compus o lucrare de apărare a celor doi înaintași antiohieni, redând câteva citate din lucrarea lui Chiril. Nici apologia lui Teodoret nu s-a păstrat în întregime. Din ea avem cincisprezece fragmente în actele siriace ale sinodului de la Efes 449, care dau titlul complet al apologiei – *Apologia episcopului Teodoret în favoarea lui Diodor și Teodor, soldați cu frică de Dumnezeu* – și patru fragmente în actele sinodului V ecumenic. Din cauza acestei scrieri, Teodoret de Cyr a fost condamnat de sinodul tâlhăresc din 449.

Potrivit unei note consemnate de Victor Tonensis (episcop în orașul nord-african Tunnuna (neidentificat, † 566)²⁶⁰ cu privire la anul 499, Diodor ar fi fost condamnat în acest an de către un sinod constantinopolitan. Într-un scurt articol, Luise Abramowski²⁶¹ a demonstrat, folosindu-se mai ales de monografia lui A. de Halleux, *Philoxene de Mabbog. Sa vie, ses écrits, sa théologie*, Louvain, 1963, că Diodor nu a fost condamnat nici în 499 și nici de vreun sinod constantinopolitan. Halleux identifică sinodul plasat de Victor Tonensis în 499 cu un altul ținut în 507 la Constantinopol, la care a participat și Filoxen de Mabbog²⁶² († după 518). Acesta a cerut insistent con-

²⁵⁹ *Epistola 16*, în *LNPF* vol. III, p. 255-256;

²⁶⁰ Victor Tonensis, *Chronica Minora*, editor Theodor Mommsen, *Momumenta Germaniae Historica*, vol. XI, p. 193, 1, 14-20;

²⁶¹ Luise Abramowski, *La prétendue condamnation de Diodore de Tarse en 499*, în *Revue d'histoire Ecclésiastique* nr. 60, 1 (1965), p. 64-65;

²⁶² Mabbog este numele sirian al orașului Hierapolis. Astăzi se numește Manbij și se află în Siria (U. Hamm, art. *Alexander von Hierapolis*, în *LACL*, p. 16);

damnarea antiohienilor, printre care și Diodor, dar nu a obținut-o. Mai mult, împăratul de atunci, Anastasie (491-518), i-a cerut să părăsească orașul.

Filoxen a plecat la episcopul Antiohiei Flavian II (498-512), cerându-i insistent condamnarea antiohienilor. Flavian a refuzat sistematic să facă acest lucru, inclusiv la un sinod antiohian ținut în 509. La scurt timp însă, acesta a cedat și i-a condamnat pe Diodor, Nestorie și pe toți cei care respingeau anatematismele lui Chiril, așa cum reiese din cuvintele rostite de Flavian la un sinod patriarhal ținut la Sidon în anul 511. Așadar, Diodor a fost condamnat cândva între 509 și 511 de către Flavian al Antiohiei sub presiunea monofiziților. Condamnarea aceasta nu a avut nicidecum caracter ecumenic. Victor a unit două evenimente: sinodul constantinopolitan din 507 și condamnarea lui Diodor de către Flavian și le-a plasat eronat în anul 499.

Fotie, care afirmă despre Diodor că în lucrarea *Despre Sfântul Duh* „se arată contaminat de urâciunea ereziei nestoriene”, ne informează (*Biblioteca, cod. 18*) că acesta a fost condamnat de sinodul V ecumenic. Numele lui Diodor nu apare în actele acestui sinod și informația lui Fotie nu s-a bucurat de credibilitate la autorii moderni. Dacă însă analizăm anatematismele a doua și a treia emise la 2 iunie 553, acestea par a viza aspecte ale hristologiei lui Diodor. Anatematismul a doua condamnă pe „cine nu recunoaște două nașteri ale Dumnezeuului-Logos, una din veci din Tatăl... și alta în zilele de pe urmă... din Născătoarea de Dumnezeu și Fecioara Maria”; iar anatematismul a treia pe cei ce spun „că unul a fost Dumnezeu-Logosul Cel Ce a

*făcut minuni și altul Hristos Cel Ce a pătimit... că Dumnezeu-Logosul a fost cu Hristos Cel născut din Fecioara Maria numai împreună sau că a fost în El precum în alții sau că nu ar fi Unul și Același Domn Iisus Hristos Dumnezeu-Logosul Care a devenit carne și om, iar minunile și patimile pe care El de bunăvoie le-a îndurat în carne, nu aparțin Aceluiași”*²⁶³.

Cert este că numele lui Diodor a fost pomenit în contextul controverselor doctrinare dinaintea de cel de-al cincilea sinod ecumenic. Leonțiu de Bizanz († 543) l-a numit pe Diodor „întemeietorul și tatăl răutăților și al impietății – ἁσεβείας – lui Teodor”²⁶⁴. De asemenea, Facundus de Hermiana, avocatul nord-african al teologilor vizați de Cele Trei Capitoale, dedică mult spațiu apărării lui Diodor, aceasta fiind încă o dovadă că numele lui a fost legat de cel al lui Teodor de Mopsuestia, Teodoret de Cyr și Ibas de Edesa.

În apărarea lui Diodor, Facundus a reluat argumentele folosite de Teodoret al Cirului. În cartea IV, cap. 2 din *Pro Defensione Trium Capitulorum* sunt consemnate douăzeci și unu de citate în legătură cu persoana lui Diodor. Autorul arată că înaintașii lui Chiril: Atanasie, Petru și Timotei au avut cuvinte de laudă pentru Diodor. Facundus crede că Sfântul Atanasie cel Mare ar fi adresat o scrisoare lui Diodor din Tars. Astăzi se știe că adevăratul destinatar al acestei epistole a fost mai

²⁶³ ACO, IV, I, 215-220; trad. germ. în Francis Xavier Murphy, Policarp Sherwood, *Konstantinopel II und III*, Mainz, 1990, p. 339-344;

²⁶⁴ Leonțiu de Bizanț, *Contra Nestorianos et Eutychianos*, III, 9, în MPG, vol. LXXXVI, 1, col. 1364;

bătrânul episcop Diodor de Tyr. În schimb, Petru al Alexandriei l-a numit pe Diodor din Tars într-o epistolă „*episcop orthodox*”, iar Timotei, urmașul său, i-a adresat într-adevăr o scrisoare lui Diodor din Tars.

În afară de aceștia, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Ioan Gură de Aur, 94 de episcopi egipteni exilați, Epifaniu de Salamina, Ieronim și împăratul Teodosie II au avut cuvinte de laudă la adresa lui Diodor. Referatul negativ al lui Iulian Apostatul din epistola către Fotin este amintit, de către Facundus, ca un aspect lăudabil legat de viața lui Diodor²⁶⁵.

II.2. Opera de importanță hristologică ²⁶⁶

Diodor a desfășurat o foarte bogată activitate literară. Scriitorul sirian Ebed Jesu († 1318) consemnează șaizeci de lucrări de-ale lui Diodor, iar Barhadbešabba

²⁶⁵ Idem, *Reste von Theodoret's Apologie für Diodor und Theodor bei Facundus*, în SP, vol. I, Berlin 1957, p. 64-65;

²⁶⁶ Primele eforturi de a culege și edita toate fragmentele dogmatice rămase de la Diodor aparțin iezuitului Garnier (+ 1681). Colecția lui nu este însă nici completă și nici demnă de încredere. Colecția Migne (vol. XXXIII, 1545-1628) a extins colecția lui Garnier. Fragmentele păstrate în siriacă pot fi găsite în original în *Analecta Syriaca*, editor P. de Lagarde, Leipzig und London, 1858, p. 91-100 și în *Severi Antiocheni, Liber contra impium Gramaticum*, (editor J. Lebon), Orat. II, 7 (CSCO, 112, 70), II, 21 (CSCO, 112, 142), III, 15 (CSCO, 94, 178), III, 23 (CSCO), III, 24 (CSCO, 102; 30); III, 25 (CSCO, 102; 33-34), III, 33 (CSCO, 102, 111): câteva fragmente latine au fost publicate în ACO, I, 5, p. 177-179; Rudolf Abramowski în *Der theologische Nachlass des Diodor von Tarsus*, în ZNW, nr. 48

– optzeci. Ele au avut caracter exegetic, apologetic, polemic, dogmatic, cosmologic, astronomic și cronologic. Din toată opera lui imensă s-au păstrat numai câteva fragmente dogmatice.

Pentru scopul acestei dizertații merită amintite lucrările exegetice, deoarece ele ne ajută, prin fragmentele păstrate, să stabilim dacă exegeza lui Diodor a avut sau nu specific antiohian. Opera exegetică a lui Diodor a vizat aproape întreaga Sfântă Scriptură. Potrivit *Lexiconului* lui Suidas (I, 1, 1379), Teodor Lectorul cunoștea comentariile lui Diodor la toate cărțile Vechiului Testament, la Evanghелиi, Faptele Apostolilor²⁶⁷ și I Ioan. Ieronim posedea și prețuia comentariile lui Diodor la I Corinteni și I Tesaloniceni²⁶⁸. K. Staab a descoperit fragmente dintr-un comentariu al lui Diodor la Epistola către Romani²⁶⁹.

(1949), p. 19-69 a reprodus toate fragmentele dogmatice și a tradus pe cele siriace în limba germană. Traducerea lui R. Abramowski poate fi folosită numai cu rezerve. Așa cum scrie Luise Abramowski (art *Diodore de Tarse*, în *DHGE*, vol. XVI, p. 502), care a fost fiica lui R. Abramowski, traducerea germană a tatălui său a fost publicată după moartea lui, el intenționând să o mai revizuiască înainte de a fi dată la tipar. O traducere a fragmentelor siriace, cu redarea textelor originale după ediția lui Lagarde a publicat Maurice Brière, *Quelques Fragments syriaques de Diodore, évêque de Tarse (378-394?)*, în *Revue de L'Orient Chrétien*, 1935-46, p. 233-283;

²⁶⁷ Comentariul la Faptele Apostolilor este consemnat și de Fericitul Ieronim în *De vir. ill.*, CIX, ed. rom., p. 75;

²⁶⁸ Ep. 48,3; CSEL, vol. LIV, p. 348, ed. eng. LNPF, vol. VI, p. 67-68; Ep. 119, 3; CSEL vol. p. 448-449; ed. eng. LNPF vol. VI, p. 224 (numai un scurt referat);

²⁶⁹ K. Staab, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, Münster, 1933, p. 83-112;

În afară de comentariul descoperit de Staab, după catenele lui Nicefor la Octateuh, s-au putut reconstitui fragmente din comentariile la Octateuh (Facerea, Ieșirea, Leviticul, Numeri, Deutoronomul, Iosua, Rut, Judecători)²⁷⁰. Un scurt fragment dintr-un *Comentariu la I Regi* a putut fi reconstituit după aceeași lucrare a lui Nicefor și publicat în *MPG XXXIII*, col. 1587. Din comentariile la Psalmi²⁷¹ editate în *MPG*, L. Mariés a demonstrat că psalmii 51-74 nu au fost comentați de către Diodor, ci de către Didim cel Orb. Tot Mariés a încercat să demonstreze că un *Comentariu la Psalmi*, păstrat sub numele lui Anastasiu III de Niceea ar aparține tot lui Diodor. Ipoteza a fost respinsă de R. Devresse, M. Jugie și M. Richard, dar a găsit credibilitate la Christoph Schäublin.

Merită amintită și o lucrare consemnată de *Lexiconul* lui Suidas, dar azi complet pierdută, *Despre diferența dintre theorie și alegorie*. Însuși titlul acestei lucrări poate sugera tipul de exegeză promovat de Diodor.

După descrierile lucrărilor lui Diodor în tradiția greacă (Teodoret de Cyr, autorul lucrării *De sectis* și Fotie) și siriacă (Ebed Jesu, Barhadbešabba) următoarele lucrări au avut cu siguranță caracter hristologic:

1. *Contra Maniheilor*. Potrivit lui Fotie (Bibl. cod. 85), Heracliu de Calcedon cunoștea o lucrare a lui Diodor

²⁷⁰J. Deconinck, *Essai sur la chaîne de l'Octateuque avec une édition des Commentaires de Diodore de Tarse qui s'y trouvent contenus*, Paris, 1912, p. 91-157;

²⁷¹Comentariile la Psalmii 1-50 au fost reeditate de Jean-Marie Oliver, *Diodori Tarsensis. Comentarii in Psalmos I. Comentarii in Psalmos I-L*, în *CChr/SG*, vol. VI;

cu acest nume împărțită în douăzeci și cinci de cărți, alcătuită contra lui Adda, discipolul lui Mani;

2. *Contra arienilor* în trei cărți, consemnată de lucrarea *De sectis* și de către Ebed Jesu;

3. *Despre Sfântul Duh, contra macedonenilor*, trebuie să fi avut și o parte hristologică, de vreme ce Fotie (Bibl. Cod. 102) consemnează că în ea se găseau erori „nestoriene”;

4. Șapte λόγοι contra partizanilor lui Fotin de Sirmium, Marcel de Ancira, Sabelie și Paul de Samosata, lucrare consemnată de Teodoret și probabil de Ebed Jesu sub numele *Contra ereticilor*;

5. Diodor a scris *În apărarea divinității Mântuitorului contra scrierilor împăratului apostat*, așa cum Iulian însuși a consemnat în scrisoarea către Fotin²⁷²;

6. Adolf von Harnack a editat patru tratate păstrate sub numele lui Pseudo-Justin: *Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos*, *Quaestiones Christianorum ad Gentiles*, *Quaestiones Gentilium ad Christianos*, *Confutatio dogmatum Aristotelis*, considerându-le ca aparținând lui Diodor²⁷³. Ipoteza paternității diodoriene a acestor lucrări nu a găsit ecou pozitiv la mulți istorici. În mod sigur, aceste tratate au fost redactate în mediul anti-ohian, conținând o hristologie specifică acestei școli, însă, după cum arată nivelul lor dogmatic, ele nu au fost redactate mai devreme de secolul V²⁷⁴. Lucrarea

²⁷² Facundus, *Pro defensione...*, 4, 2, în MPL, LXVII, p. 621A;

²⁷³ Adolf von Harnack, *Diodor von Tarsus. Vier pseudojustinische Schriften als Eigentum Diodors nachgewiesen*, Leipzig, 1901, în TU, 21, 4;

²⁷⁴ L. Abramowski, *art. cit.* p.502; argumente în favoarea paternității diodoriene a trei lucrări din cele patru publicate de Harnack

Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos s-a dovedit a aparține lui Teodoret de Cyr;

7. *Contra sinusianiștilor* este lucrarea antiapolinaristă a lui Diodor, din care ni s-au păstrat cele mai multe fragmente, mai ales în siriacă. Lucrarea a avut două părți, după Leonțiu de Bizanț, și trei – după Barhadbeșabba. Patrologii sunt unanim de acord că lucrarea *Contra sinusianiștilor* a fost scrisă în ultima parte a vieții lui Diodor. M. Richard²⁷⁵ plasează redactarea ei în perioada episcopatului său (după 378). O datare tardivă poate fi argumentată cu ajutorul epistolelor Sfântului Vasile cel Mare care sunt în legătură cu persoana lui Diodor și care nu pomenesc nimic de această lucrare. Diodor și Meletie s-au angajat relativ târziu în disputa antiapolinaristă. Nu avem nici o dovadă că ei au participat la sinodul de la Antiohia din 362 când paulinienii au luat poziție contra apolinaristilor. Abia la sinodul de la Antiohia 379, probabil la intervenția papei Damasus (366-384), cei doi au condamnat apolinarismul.

II.3. Hristologia lui Diodor

Simpla enumerare a operelor hristologice pierdute ale lui Diodor scoate în evidență faptul că el a vizat aproape întreg spectrul eterodox în materie al vremii, ba chiar și pe cel extra-creștin (pe Iulian Apostatul și iudaismul). De aceea ar fi greșit să judecăm hristologia

a adus și Anton Ziegenaus în articolul *Die Genesis des Nestorianismus*, în *Münchener Theologische Zeitschrift*, nr. 23 (1972), p. 343-353;

²⁷⁵ L. Abramowski, *art. cit.*, *DHGE*, vol. XV, p. 501;

sa numai după fragmentele din opera care i-a vizat pe apolinariști, fragmente redactate în ultima parte a activității lui teologice. Așadar, cred că și în cazul lui Diodor trebuie aplicat criteriul cronologic de analizare a hristologiei sale. Punctul de reper va fi, în acest caz, criza apolinaristă.

II.3.1. Hristologia preapolinaristă

Din păcate avem puține izvoare care să ne dezvăluie modul în care Diodor a combătut diferitele orientări ariene. Așa cum relatează cu mult entuziasm Teodoret, Diodor a fost apărătorul hristologiei niceene la Antiohia, reușind să păstorească comunitatea ortodoxă în timp ce episcopul Meletie era în exil. Teodoret amintește un succes teologic notabil obținut de Diodor: depunerea din diaconat a lui Ețiu²⁷⁶, dascălul lui Eunomiu, ferind astfel creștinismul antiohian de una din cele mai radicale forme de arianism²⁷⁷.

Comentariul la psalmul 109, unul dintre puținii psalmi pe care Diodor îi interpretează hristologic, oferă o imagine a modului în care el a apărât divinitatea Mântuitorului: „*Psalmul 109 este interpretat diferit de evrei, de discipolii lui Arie și Eunomie, de partizanii lui Paul de Samosata, de Fotin, de Sabeliu și de Marcel din Galata. După ei, psalmul acesta Îl consideră pe Hristos un simplu om – ψιλὸν ἀνθρώπον. Însă trebuie să respingem rătăcirile ereticilor și fanfaronadele evreilor și să*

²⁷⁶ Teodoret, *op. cit.*, 2, 27, 8, ed. rom., p.121;

²⁷⁷ Teodoret, *op. cit.*, 2, 24, 1-8, ed. rom., p. 115-117;

*spunem adevărul: acest psalm îl vizează pe Domnul nostru Iisus Hristos Cel Unul Născut și Întâi Născut... El este Primul Născut după carne și Unul Născut după divinitate; Primul Născut pentru că este din neamul (specia) nostru, Unul Născut pentru că este Dumnezeu. Acestea două însă sunt **un singur Fiu și un singur Domn**"²⁷⁸. Așadar, Hristos este Dumnezeu adevărat, iar diferitele numiri scripturistice se atribuie după caz, când divinității, când umanității Lui, însă nu există decât un singur Fiu și Domn.*

Fragmentele din *Comentariul la Epistola către Romani* editate de Staab au un ton complet nepolemic, ceea ce nu împiedică prezența anumitor referințe hristologice. De la început însă trebuie precizat că hristologia diferențierii este „total absentă”²⁷⁹. Diodor vorbește de „Hristos supunându-Se pe Sine patimilor omenești” și despre „venirea Sa în carne” sau „iconomia cărnii”²⁸⁰. Hristos este Cel Care a „osândit păcatul în carne – κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν σαρκί” (Rom. 8, 3). Dacă ar fi să judecăm poziția hristologică a lui Diodor dinainte de Apolinarie, atunci se poate spune că linia lui teologică „nu este diferită de aceea a capadocienilor”. Limbajul său teologic de aici aduce aminte de modul lui Atanasie

²⁷⁸ Apud M.-Jugie Rondeau, *A propos du Commentaire des Psalmes attribué à Diodore de Tarse*, p. 9-10; de remarcat părerea lui Jugie potrivit căreia acest psalm nu ar aparține lui Diodor, ci ar fi fost scris în sec. VI;

²⁷⁹ Rowan A. Greer, *The Captain of our Salvation*, Tübingen, 1973, p. 156;

²⁸⁰ Staab, *op. cit.*, p. 96, 110, 110;

de a se referi la Întrupare²⁸¹. În acest caz, atunci când Diodor spune „carne” se referă la „trup”.

Mai detaliat cunoaștem controversa lui Diodor cu Iulian Apostatul. Așa cum arată Libanius, Iulian, „în multe nopți albe”, s-a străduit să alcătuiască o lucrare monumentală *Contra Galileenilor*, în care a încercat să dovedească, printre altele, că Hristos nu a fost Dumnezeu, sau în limbajul său, că nu poate fi socotit unul dintre zei. Diodor a fost unul dintre marii adversari creștini ai lui Iulian, așa cum împăratul însuși a consemnat: „Diodor însă, magul galileenilor, a sporit absurditățile acestora prin vrăjitorii pestrițe – *pigmentalibus manganis*... Dacă nouă însă ne vor ajuta toți zeii, zeițele, muzele și Tyche (protectoarea Antiohiei păgâne) vom arăta... că acest nou Dumnezeu galilean al lui pe care el îl socotește veșnic pe baza unor vorbe, a fost dat în vileag printr-o moarte josnică și înmormântare a dumnezeirii cea de Diodor născocită”,²⁸². Să fi învățat Diodor înainte de a începe să combată apolinarismul că Hristos-Dumnezeu a murit pe Cruce, încât Iulian să poată scrie de „înmormântarea dumnezeirii” Dumnezeului lui Diodor?

Un alt citat din lucrarea lui Iulian păstrat în opera antiiulianiană a Sfântului Chiril al Alexandriei arată ce fel de argumente au adus creștinii în apărarea divinității Mântuitorului: „De asemenea, unii dintre acești atei (care nu cred în zei) spun că Iisus Hristos ar fi fost *altul* decât Logosul Cel vestit de Ioan. Asta nu a fost nicidecum

²⁸¹ Rowan A. Greer, *The Captain...*, p. 156; 157;

²⁸² *Pro Defensione Trium Capitulorum*, IV, 2; MPL LXVII, 621 A;

așa. Căci Evanghelistul spune că Cel pe Care el Îl arată ca Logos a fost recunoscut ca atare de Ioan Botezătorul. Dacă însă Fiul Cel Unul Născut ar fi fost **altul** decât Dumnezeu-Logosul, așa cum am auzit pe unii din secta voastră spunând, atunci Ioan s-ar fi exprimat în acest fel”²⁸³.

Numele lui Diodor nu este pomenit aici, dar este posibil ca el să fi fost cel care a dezvoltat o hristologie a diferențierii contra lui Iulian²⁸⁴. Unul din argumentele folosite de împăratul apostat contra Întrupării era acela că Dumnezeu nu s-ar fi putut manifesta precum un om. Prin promovarea unei hristologii apologetice a diferențierii, Diodor va fi încercat să demonstreze că Iisus Hristos S-a manifestat atât ca Dumnezeu cât și ca om. Este posibil ca Diodor să fi inițiat o astfel de hristologie deja contra lui Iulian și apoi s-o fi folosit, cu reformulările de rigoare, contra apolinariștilor? Putem numai să presupunem acest lucru, singurul argument fiind cel al consecvenței hristologiei lui Diodor.

Mai sigur, Diodor și-a dezvoltat grija sa pentru inalterabilitatea divinității în timpul disputelor cu arienii. Procesul dezvoltării hristologiei lui a putut foarte bine să urmeze același tipar ca și cel a lui Eustațiu²⁸⁵ sau al altor niceeni: văzând că arienii au tendința de a lega slăbiciunile de Logos, asemeni Sfântului Atanasie, Diodor a început să atribuie tot ceea ce era nedemn

²⁸³ *Iuliani Imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt*, editor C. J. Neumann, Leipzig, 1880, p. 224-225; trad. germ., p. 42-43;

²⁸⁴ A. Grillmeier, *Jesus der Christus...*, p. 508;

²⁸⁵ Frances Young, *From Nicaea...*, p. 197;

pentru divinitate, numai umanității lui Hristos, distingând-o astfel de Logosul divin. Nu este exclus ca atât polemica lui Iulian cât și arianismul să fi stat la baza inițierii hristologiei diferențierii de către Diodor înainte de implicarea lui în polemica apolinaristă.

II.3.2. Hristologia antiapolinaristă

Fără îndoială, Diodor a fost un adversar al apolinarismului, deși acesta avea unele puncte comune cu teologia sa, cum ar fi lupta împotriva arianismului și triadologia. Din punct de vedere al politicii lui religioase, adversitatea lui Diodor față de apolinarism este ușor de văzut. La sinodul de la Antiohia din 379, Diodor și Meletie au aprobat trei fragmente antiapolinariste extrase dintr-o scriere a papei Damasus către Meletie²⁸⁶. La sinodul al doilea ecumenic Diodor a jucat un rol important în condamnarea apolinarismului, fără îndoială hotărârile emise în acest sens purtând amprenta lui. Dacă primul canon condamnă numai formal apolinarismul²⁸⁷, un extras din *Tomul* sinodului citat la începutul secolului al VII-lea de către un grup de episcopi nestorienii arată că acesta viza apolinarismul—așa cum vom vedea după analizarea fragmentelor păstrate din opera lui Diodor—cu ajutorul limbajului teologic al acestuia: „*Sinodul celor 150 de Părinți de la*

²⁸⁶ Liébaert, *op. cit.*, p. 87;

²⁸⁷ Can. 1 sin. II ec., Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, p. 61;

Constantinopol în scrisoarea către episcopii apuseni despre credință: **Dumnezeu-Logosul** este Dumnezeu desăvârșit din veci. **La sfârșitul vremii** a luat pentru mântuirea noastră, a oamenilor, un om deplin dintre noi și **a locuit în el**"²⁸⁸.

Fragmentele din lucrarea *Contra sinusianiștilor* constituie principalele izvoare literare după care poate fi reconstituită hristologia antiapolinaristă a lui Diodor. De remarcat că majoritatea zdrobitoare a acestor fragmente s-au păstrat în florilegii apolinariste, de unde au fost citate de Sfântul Chiril și alții, ceea ce i-a determinat pe unii istorici moderni să se întrebe dacă nu cumva aceste texte au fost falsificate de dușmanii lui Diodor²⁸⁹.

Chiril, într-o scrisoare către Succensus, îl acuză pe Diodor de inițiale simpatii cu erezia macedoneană²⁹⁰, după care s-ar fi unit o vreme cu cei de dreaptă credință, alunecând apoi într-o altă greșeală, încât a învățat „că unul este Cel născut din Sfânta Fecioară și din sămânța lui David, și Altul Logosul Cel din Dumnezeu-Tatăl”²⁹¹, așadar că a învățat

²⁸⁸ Mansi 3, 360A. 566B; citat după Grillmeier, *Jesus der Christus...*, p. 514. S-ar putea ca acest pasaj să fi fost redactat de un sinod ținut în 382 la Constantinopol, la care au participat cam aceiași episcopi ca în 381; Expresia <Dumnezeu-Logosul> pentru a desemna divinitatea Mântuitorului era preferată de Diodor, iar cuvintele <la sfârșitul vremii> ca parafrază la Gal. 4, 4 sunt un laitmotiv al operei lui. De asemenea, el a fost un promotor al hristologiei locuirii;

²⁸⁹ Liébaert, *op. cit.* p. 88;

²⁹⁰ Această acuză pare astăzi complet nefondată de vreme ce știm că Diodor a compus o monografie antimacedoneană (Fotie, *Bibl. Cod.* 102);

²⁹¹ R. Abramowski, *Frag.* 6, p. 62;

„doi Fii”²⁹². După aceste acuze ale lui Chiril, învățătura lui Diodor a fost asociată cu aceea a lui Nestorie, începând cu perioada veche și până în zilele noastre. De exemplu, Sever al Antiohiei scria: „Diodor și Nestorie învață că Cel Unul-Născut a luat un om și prin apropiere S-a unit cu el, încât cel însușit din cauza preluării poate fi cinstit și adorat”²⁹³.

Să vedem însă mai întâi împotriva cui a scris Diodor lucrarea din care s-au păstrat cele mai multe fragmente. *Contra sinusianiștilor* constituie în esență apărarea unei teologii tradiționale rănite. Diodor se prezintă ca un apărător al unei tradiții corecte pe care dorește s-o apere de inovații²⁹⁴. Sinusianiștii, o ramură a apolinaristilor, învățau, așa cum le spune și numele, că trupul lui Hristos (mai exact carnea) a avut aceeași substanță – οὐσία cu dumnezeirea Sa, sau, mai exact, că atât divinitatea cât și omenitatea au existat în aceeași substanță²⁹⁵. De aceea, Diodor se întreabă retoric într-un fragment citat de Sever al Antiohiei după Chiril: „Este din οὐσία lui Dumnezeu omul cel din sămânța lui David? Nu este Dumnezeu-Cuvântul din οὐσία Tatălui, iar (omul) din sămânța lui David, din οὐσία lui David?”²⁹⁶

Ca răspuns la această poziție doctrinară ce aducea aminte de dochetism, Diodor accentuează realitatea trupului Mântuitorului, mult mai mult decât a făcut-o

²⁹² R. Abramowski, Frag. 12, p. 63; Frag. 15, p. 64;

²⁹³ R. Abramowski, Frag. 23, p. 66;

²⁹⁴ R. Abramowski, *Untersuchungen zu Diodor von Tarsus*, în ZNW, nr. 30 (1931), p. 248;

²⁹⁵ A. M. Ritter, *Handbuch...*, p. 237;

²⁹⁶ R. Abramowski, Frag. 33, p. 49; Brière, p. 272;

Eustațiu. El își dă multă silință să demonstreze realitatea trupului Mântuitorului, explicând pasajele biblice care puteau fi interpretate de sinusianiști în favoarea lor. De exemplu, intrarea lui Iisus după Înviere la Apostoli „prin ușile încuiate” (Ioan 20, 19) este socotită de Diodor ca fiind „naturală”; numai „ochii ucenicilor au fost închiși ca să-L vadă”.

În acest sens, el aduce mai multe argumente din Vechiul Testament. Evanghelistul a scris că Hristos Cel înviat a pătruns la ei prin ușile încuiate pentru că ochii lui și ai tuturor ucenicilor au fost închiși, așa cum îngerii au închis ochii locuitorilor din Sodoma sau Elisei – ochii edomiților. Dacă îngerii care au fost în Sodoma²⁹⁷ sau profetul Elisei au putut face acest lucru, cu atât mai mult Domnul Hristos. „*Sau ar fi fost imposibil ca El să fi făcut același lucru ca și îngerii care au fost trimiși la Sodoma, care au întunecat privirea răufăcătorilor de atunci? Căci ochii lor au fost închiși, ei căutau ușile, dar nu le găseau (Fac 19, 4-11)... Iar profetul Elisei, prin rugăciune, a închis ochii edomiților și au mers în Samaria fără să vadă aceasta, dar când au căzut în mâinile fiilor lui Israel ei și-au văzut sfârșitul (IV Regi, 6, 8-22). Deci nu este atât de ciudat că Domnul nostru a intrat în timp ce ușile erau încuiate; ucenicii însă au presupus cu totul altceva, atât de frica iudeilor, cât și pentru că până atunci sufletele lor necredincioase erau întunecate*”²⁹⁸.

²⁹⁷ De remarcat interpretarea angelologică a viziunii de la stejarul Mamvri;

²⁹⁸ R. Abramowski, Frag. 10, p. 31; Brière, p. 263; vezi și Frag. 9, la R. Abramowski p. 29; Brière, p. 262;

Alt pasaj accentuează același lucru: „...coapsa Lui a fost străpunsă și a curs sânge și apă, iar cei ce L-au răstignit I-au împărțit hainele. Acesta a murit și a fost îngropat. Iar când El a înviat S-a arătat ucenicilor Săi, căci El era carne și oase care nu mai primeau moartea nici patima. Patruzeci de zile a mâncat și a băut cu ucenicii Săi, apoi S-a înălțat la cer pe un nor în mod văzut pentru ucenicii Săi. Iar că El așa va veni cum S-a înălțat, am spus destul mai înainte și s-a arătat în dumnezeieștile Scripturi”²⁹⁹.

O altă preocupare prezintă la Diodor tot atât de constant ca și la Eustațiu și din aceleași motive, a fost aceea de a feri divinitatea de orice era uman: „Cel Ce S-a născut din Maria S-a schimbat omenește, a fost obosit, S-a îmbrăcat, a flămânzit și a însetat, a fost răstignit... Iar Dumnezeu-Logosul, Care a fost născut din veci din Tatăl, nu Și-a însușit nici schimbare, nici patimă, nici nu S-a transformat în trup, nici nu S-a răstignit, nici n-a murit, nici nu a băut, nici nu a obosit; toate acestea le-am arătat după dreapta gândire și după Sfintele Scripturi”³⁰⁰. Cel din „chipul lui Dumnezeu” nu a devenit om: „Căci când era în chipul lui Dumnezeu, a luat chipul robului, nu ca și cum El ar fi fost rob și ar fi devenit la înfățișare ca un om; nu a devenit om, ci ca un om. Cel Care este în chipul lui Dumnezeu, Acela a luat chipul robului. Căci robul este de natură umană; Cel tăinuit este văzut ca un om”³⁰¹.

Omul este cel care s-a născut sub Lege: „Poate că cineva dorește să cunoască cu exactitate dacă într-adevăr

²⁹⁹ R. Abramowski, Frag. 19, p. 37-39; Brière, p. 266-267;

³⁰⁰ R. Abramowski, Frag. 19; p. 37; Brière, p. 266;

³⁰¹ R. Abramowski, Frag. 14, p. 33; Brière, p. 272;

aceasta a fost spusă prin Apostolul despre Omul din Maria... Dar ce spune el? Că la plinirea vremii Dumnezeu a trimis pe Fiul Său și că El a fost născut din femeie și că El a fost născut sub Lege (Gal. 4, 4). Cine este cel care a fost sub Lege, cine (a fost) cel care a fost tăiat împrejur, cine cel care a fost crescut în legea iudaică? Bineînțeles că Omul născut din Maria! Sau ar putea fi toate acestea puse în legătură cu Dumnezeu-Cuvântul?"³⁰²

Mai presus de toate nu se poate spune că Dumnezeu-Logosul a pătimit: „...nu ne vom lăsa amăgiți dacă Scriptura spune că Domnul slavei a fost răstignit (I Cor. 2, 8) sau că Dumnezeu nu a cruțat pe Fiul Său și să credem că Dumnezeu-Logosul a pătimit... Mai degrabă a pătimit Omul din Maria... Templul Dumnezeului-Logos”³⁰³. Atribuirea pătimirii numai celui din sămânța lui Adam se poate dovedi cu Scriptura: „Iar că aceasta nu este bolboroseală, ci adevăr, vine ca martor Apostolul Pavel, căci el îi scrie lui Timotei: adu-ți aminte de Iisus Hristos Care a înviat din morți, din neamul lui David, în care învață că patima a fost la om. Nimeni nu s-a ocupat de așa o întrebare fără rost, dar el (Apostolul) a răspuns pur și simplu la ceva; dar astfel el a dojenit lipsa de rost a unei astfel de rațiuni! Dacă cineva întreabă dacă Domnul slavei a fost răstignit, noi îl vom întreba: cine este după părerea lui Domnul slavei, Dumnezeu-Logosul sau sămânța lui Adam? Dacă este vorba de primul, atunci nu mai avem nimic de spus contra unei asemenea blasfemii

³⁰² R. Abramowski, Frag. 13, p. 31; Brière, p. 263;

³⁰³ R. Abramowski, Frag. 15, p. 33; Brière, p. 261;

care depășește măsura... Dar dacă este vorba de cel de-al doilea, atunci suntem de aceeași părere și orice polemică nu-și mai are rostul”³⁰⁴.

Cuvintele rostite pe Cruce aparțin „celui din Maria”: „Atunci s-a cutremurat pământul și soarele s-a întunecat pentru cel din Maria... Iar cuvintele <Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, de ce M-ai părăsit?> (Mt. 27, 46) nu aparțin lui Dumnezeu-Logosul... ci trupului”³⁰⁵. De aceea, la Diodor există o diferențiere clară între „Cel din ceruri... și cel de pe pământ”³⁰⁶, sau „cel din Maria”³⁰⁷ între Cel „din chipul lui Dumnezeu” și „chipul robului”³⁰⁸, între „Domnul slavei” și „sămânța lui David”³⁰⁹ sau „sămânța lui Avraam”³¹⁰.

Umanității nu-i pot fi conferite însușirile sau lucrările Dumnezeului-Logos: „<Fiul Omului Se urcă la cer unde a fost mai înainte> (Ioan 3, 13) se poate spune numai prin inexactitatea limbajului, căci sămânța lui Avraam nu vine de sus, însă știm că Dumnezeu-Logosul este numit Om pentru

³⁰⁴ R. Abramowski, Frag. 17, p. 33-35; Brière, p. 264;

³⁰⁵ R. Abramowski, Frag. 18, p.37; Brière, p. 266;

³⁰⁶ R. Abramowski, Frag 2, p. 23-25; Brière, p. 260;

³⁰⁷ R. Abramowski, Frag. 4, p. 25; Brière, p. 261; R. Abramowski, Frag. 18, p. 37; Brière, p. 266; R. Abramowski, Frag. 19, p. 37-39; Brière, p. 266-267; R. Abramowski, Frag. 22a, p. 40; Brière, p. 284;

³⁰⁸ R. Abramowski Frag. 11, p. 31; Brière, p. 263; R. Abramowski, Frag. 14, p. 33; Brière, p. 264;

³⁰⁹ R. Abramowski, Frag. 17a, p 33, Brière, p. 264; R. Abramowski, Frag. 24, Brière, p. 268; R. Abramowski, Frag. 26, p. 43; Brière, p. 269; R. Abramowski, Frag. 33, p. 49; Brière, p. 272;

³¹⁰ R. Abramowski, Frag 15, p. 33; Brière, p. 264;

că El a locuit în Fiul Omului”³¹¹. Dumnezeu-Logosul și nu omul a promis tâlharului de pe Cruce raiul: „Cine este Cel care în timpul răstignirii a spus că tâlharul va fi cu El în rai? Pentru că cel ce a murit, a fost îngropat și nu a înviat în aceeași zi și nici în ziua următoare. Este imposibil ca El să fi fost îngropat ca un mort și ca un viu să ducă în rai pe tâlhar”³¹². Fiecare fire a făcut lucrările ei specifice: „Cuvintele: <unde l-ați pus> pe Lazăr? (Ioan 11, 34) sunt potrivite naturii noastre, însă chemarea <Lazăre, vino afară!> (Ioan, 11, 43) după patru zile (de la moartea lui Lazăr), întrece puterile noastre”³¹³.

Diodor se arată indignat că „cel din Maria” a fost numit de unii Creator: „Eu însuși i-am auzit spunând că cel care a fost zămislit în pântecele Mariei și a fost născut din ea, este creatorul a tot ce există... Dacă cel care (s-a născut) din Maria este om adevărat, cum a putut El exista înaintea cerului și pământului? Iar dacă el a existat înainte de acestea, atunci el nu este om. Dacă el este din Avraam (Ioan 8, 58), cum este el înainte de Avraam? Dacă este din pământ, atunci cum (este) mai înainte de pământ?!... Cum este (poate fi) Fiul lui David creatorul lui David și creatorul a toate... Sfintele Scripturi nu spun că Cel Care este din sămânța lui Adam este Creatorul a toate, dar fac cunoscut pe Dumnezeu-Cuvântul ca creator a toate”³¹⁴. „Cum ar putea cel care a fost (născut) după multe generații de oameni să fie Creatorul a toate?”³¹⁵

³¹¹ R. Abramowski, Frag 15, p. 33; Brière, p. 264; (vezi Frag. 24 și 25);

³¹² R. Abramowski, Frag. 16, p. 33; Brière, p. 264;

³¹³ R. Abramowski, Frag. 48, p. 58;

³¹⁴ R. Abramowski, Frag. 4, p. 25-27; Brière, p. 261;

³¹⁵ R. Abramowski, Frag. 5, p. 27; Brière, p. 261;

Dumnezeu-Logosul nu S-a născut a doua oară din Maria³¹⁶: „Dumnezeu-Logosul **nu a avut două nașteri**, una mai înainte de toți vecii, iar alta în zilele cele de pe urmă”³¹⁷. „Nici Dumnezeu-Logosul nici trupul nu au avut parte de două nașteri; de asemenea, ei nu au avut doi tați, ci Cel Unul-Născut S-a născut din veci din Tatăl”³¹⁸. „Dumnezeu-Logosul este născut din veci din Tatăl... chipul robului este un copil al Sfintei Fecioare în zilele de pe urmă, un om de la Duhul Sfânt”³¹⁹. „Paul nu pretinde că Dumnezeu-Logosul a devenit om și că El ar fi fost făcut un Prunc din Maria... Căci Dumnezeu nu Și-a trimis Fiul ca El să fie născut... Cuvântul lui Pavel se referă la cel care a fost născut din Maria”³²⁰. „Nici Dumnezeu-Logosul și nici Trupul nu s-au născut de două ori, nici n-au avut doi tați, ci numai o dată S-a născut Cel Unul Născut al lui Dumnezeu din veci din Tatăl”³²¹.

După această prezentare, care arată, cred eu, destul de clar că Diodor învață o hristologie a diferențierii, se pune întrebarea: care este relația dintre divin și uman în Iisus Hristos după Diodor? Acuzația lui Chiril că ar

³¹⁶ De remarcat contradicția între ceea ce învață Diodor și formula de credință de la Efes unde se afirmă a doua naștere a Logosului din Maria : δευτέρα γέννησις (August Hahn, *Bibliothek der Symbole...*, p. 138). De asemenea, anatematismul a doua a sinodului V ecumenic condamnă pe cei ce nu învață două nașteri ale lui Dumnezeu-Logosul (ACO, IV, I, 215-220);

³¹⁷ R. Abramowski, Frag. 22a, p. 40;

³¹⁸ R. Abramowski, Frag. 28, p. 45;

³¹⁹ R. Abramowski, Frag. 11, p. 31; Brière, p. 263;

³²⁰ R. Abramowski, Frag. 12, p. 31; Brière, p. 263;

³²¹ R. Abramowski, Frag. 28, p. 45-47; Brière, p. 270;

fi învățat „doi Fii” nu este fondată, pentru că Diodor a respins clar această învățătură: „*dumnezeieștile Scripturi spun un singur Fiu și nu doi*”³²²; „*Noi nu concepem doi (Fii) ai Unui Tată, ci pe Dumnezeu-Logosul ca Fiu al Tatălui după natură, iar pe cel născut din Maria după natura lui David, (Fiu) al lui Dumnezeu după har*”³²³. „*Noi... nu spunem doi Fii, ci cei care cred că acesta este Fiu după fire și nu după har (spun aceasta)*”³²⁴. Apărătorul tardiv al lui Diodor, Barhadbešabba, arată că învățătura despre «cei doi Fii» este doar o acuză a lui Chiril: „*În vreme ce fericitul Diodor se concentra asupra naturii Logosului și a cărnii, l-a acuzat acest ocărător (Chiril) de dualitatea Fiilor*”³²⁵.

Diodor nu este de acord ca Dumnezeuului-Logos să-I fie atribuite numirile Fiului lui David: „*Dumnezeu-Logosul are numeroase numiri; însă nu-L numi (cu denumirile) trupului pe Dumnezeu-Logosul. Căci tu nu trebuie să-L numești pe Dumnezeu-Logosul trup, pentru că El este necuprins! Dar nici Fiul lui David, pentru că nici Domnul nostru nu a folosit această (numire) ca Cel Născut din veci din Tatăl să fie numit Fiul lui David (Mt. 22, 12)*”³²⁶. „*Dumnezeu-Logosul este Domnul lui David și nu poate fi numit Fiul lui David*”³²⁷. Totuși „*pentru că el (Fiul lui David) a devenit templu al Dumnezeuului-Logos*” și „*în urma sălășluirii puterii dumnezeiești,, El poate fi numit „Fiul lui*

³²² R. Abramowski, Frag. 2, p. 23-25; Brière, p. 260;

³²³ R. Abramowski, Frag. 30, p. 47; Brière, p. 271;

³²⁴ R. Abramowski, Frag. 32, p. 49; Brière, p. 271;

³²⁵ R. Abramowski, *Untersuchungen...*, p. 241;

³²⁶ R. Abramowski, Frag. 6, p. 27; Brière, p. 261;

³²⁷ R. Abramowski, Frag. 21, p. 41; Brière, p. 268;

*David*³²⁸. De asemenea, cu ocazia explicării motivului biblic al Mielului, Diodor pare a accepta totuși că, „din cauza unirii”, Dumnezeu-Logosul poate purta numiri specifice omului: „Dumnezeu-Cuvântul nu este un Miel, ci precum un miel a jertfit natura pe care o purta. El însă a fost numit Miel din cauza unirii”³²⁹. Schimbul de numiri între divinitate și umanitate poate fi acceptabil numai „în mod impropriu – καταχρηστικῶς”³³⁰.

În schimb, Diodor acceptă că cel născut din Maria poate fi numit „Fiu după har”³³¹, prin care „i s-a conferit calitatea de Fiu”³³² (filialitatea): „noi credem – spune Diodor – că Fiul Mariei a primit filiația prin har, nu după fire”³³³. Într-o replică de la sinodul de la Efes (449), un episcop oarecare spune: „Tu l-ai învinuit pe Diodor că numește natura preluată Fiu al harului”³³⁴.

În nici un caz divinitatea și umanitatea nu sunt amestecate. În susținerea acestei poziții sunt aduse argumente biblice și speculații triadologice: „Puterea lui Dumnezeu a umbrat pe Maria în care El Și-a construit un templu, nu în care El S-a amestecat cu trupul. Căci Sfântul Duh a umplut pe Ioan Botezătorul pe când el încă mai era în pântecele mamei Lui, dar el nu a devenit de aceeași natură (cu Sfântul Duh). Dacă El ar fi produs vreo amestecare nelogică,

³²⁸ R. Abramowski, Frag. 3, p. 25; Brière, p. 260;

³²⁹ R. Abramowski, Frag. 31, p. 68;

³³⁰ R. Abramowski, Frag. 27a, p. 44;

³³¹ R. Abramowski, Frag. 2, p. 23; Brière, p. 260;

³³² R. Abramowski, Frag. 15, p. 33; Brière, p. 264;

³³³ R. Abramowski, Frag. 32, p. 49; Brière, p. 271;

³³⁴ R. Abramowski, Frag. 32, p. 68;

cum ar fi putut spune Domnul nostru: <Celui care va zice cuvânt împotriva Fiului Omului, se va ierta lui; dar celui care va zice împotriva Duhului Sfânt, nu i se va ierta lui, nici în veacul acesta nici în cel ce va să fie> (Mt. 12, 32). Dacă ar fi avut loc vreo amestecare între natura lui Dumnezeu și aceea a cărnii, cum ar fi putut el ierta pe cel care hulește pe Hristos, iar pe cel care hulește pe Sfântul Duh nu? Spune-mi: este Fiul mai mic decât Sfântul Duh, al doilea decât al treilea, Cel care trimite decât cel care este trimis? Și cum hulirea Dumnezeului-Logos, Cel amestecat cu trupul ar fi fără de pericol, însă (hulirea) Sfântului Duh ar fi un rău care nu cunoaște iertare, nici acum nici în viața viitoare? Însă dacă Omul, copilul Mariei este hulit, există o anume iertare; cine însă (hulește) pe Dumnezeu-Logosul Care locuiește în templul-trup și spune că Duhul Sfânt e mincinos și Belzebut, acela are păcat și chinuri de neiertat”³³⁵.

Pentru Diodor, așa cum rezultă din fragmentul anterior, Dumnezeu-Logosul a locuit în umanitatea lui Hristos: „el a devenit templu al Dumnezeului-Logos, nu după legile naturii, ci în urma sălășluirii puterii dumnezeiești în El”³³⁶. Este interesant de observat când a avut loc această sălășluire. Chiril îl acuză pe Diodor că plasa începutul acestei sălășluiri o dată cu nașterea lui Iisus Hristos, probabil pentru a-l putea acuza de o formă de adopțianism moderat. Din fragmentele păstrate, putem observa că punctul de vedere al lui Diodor față de această problemă e mai complex. El afirmă: „Cel care

³³⁵ R. Abramowski, Frag. 20, p. 39; Brière, p. 267;

³³⁶ R. Abramowski, Frag. 3, p. 25; Brière, p. 260; (vezi și Frag 15, p. 33; Brière, p. 264);

este din sămânța lui David a fost singur pe când El fusese făcut pentru Dumnezeu-Logosul, însă când El a fost făcut, aparținea lui Dumnezeu-Logosul Care... nu a fost departe de templu”³³⁷.

Așadar, omul din Maria a fost conceput pentru a fi templu Dumnezeului-Logos, dar sălășluirea a avut loc atunci când acesta „a luat formă”. Această gândire a lui Diodor este legată, după părerea mea, de cunoștințele de medicină antică pe care el și le va fi însușit, dovedite ca adevărate de către medicina modernă, conform căreia după concepere, pentru o anume perioadă, fătul nu are formă umană. Când a început să aibă formă umană, Dumnezeu-Logosul s-a sălășluit în el. Prin separarea sălășluirii de concepere, Diodor vrea să îndepărteze orice speculații (tot contra sinusianiștilor) legate de deoființimea umanității născute din Maria cu Dumnezeu-Logosul: „Pe când El era carne din Maria, când încă nu fusese preluat (însușit), era încă de pe pământ și nu se deosebea cu nimic de alte forme de carne... pe când era în pântecul Fecioarei și din ουσία ei nu a avut cinstea filiației (de Fiu). Când **a luat formă**, el a fost templu pentru Dumnezeu-Logosul, prin aceea că a fost preluat de Cel Unul-Născut”³³⁸.

Diodor vorbește, așadar, de locuirea sau sălășluirea Dumnezeului-Logos în „Cel din Maria”, și de faptul că acela „a luat chipul robului”³³⁹, dar nu definește clar

³³⁷ R. Abramowski, Frag. 35a, p. 51;

³³⁸ R. Abramowski, Frag. 34a, p. 51;

³³⁹ R. Abramowski, Frag. 14, p. 33; Brière, p. 264;

raportul dintre divinitate și umanitate în Hristos. El consideră suficient să spună ce nu a însemnat această unire, adică amestec între divin și uman. De asemenea, el respinge categoric comparația unirii firilor Mântuitorului cu unirea dintre trup și suflet în persoana umană, propusă de apolinariști într-o mărturisire de credință³⁴⁰, pe motiv că atât sufletul cât și trupul sunt create, pe când divinitatea e necreată. El preferă o exprimare apofatică a raportului dintre firi: „*Noi adăugăm aceea că amândoi sunt un Fiu, iar legătura lor nu poate fi exprimată în cuvinte*”³⁴¹.

În spiritul vechii tradiții antiohiene, asemeni lui Eustațiu, Diodor face o diferențiere între modul locuirii Logosului în profeți și cel al locuirii în Fiul Mariei. La amândoi diferența constă în durata locuirii: în fiul Mariei Dumnezeu-Logosul a locuit permanent, de vreme ce în profeți numai temporar: „*El l-a umplut cu slava și înțelepciunea Sa. El nu a fost precum la profeți, care au trăit în neștiință până ce Duhul i-a inspirat*”³⁴².

În schimb, efectele acestei uniri inexprimabile asupra umanității sunt prezentate cu plăcere de Diodor. Asupra Dumnezeului-Logos, unirea nu a avut nici un efect. Nu numai că El nu a primit nimic din ceea ce este uman, dar „*a rămas necuprins și nu a ieșit din chipul Tatălui*”³⁴³. Exact ca la Eustațiu, Dumnezeu-Logosul, prin Întrupare, nu Și-a pierdut omniprezența. Așa cum

³⁴⁰ R. Abramowski, Frag. 26, p. 43; Brière, p. 270;

³⁴¹ R. Abramowski, Frag. 30, p. 47; Brière, p. 271;

³⁴² R. Abramowski, Frag. 35, p. 51;

³⁴³ R. Abramowski, Frag. 19, p. 39; Brière, p. 267;

am arătat deja, Dumnezeu-Logosul nu poate fi numit decât în mod impropriu cu numirile Celui din sămânța lui Avraam. În schimb, asupra Omului, unirea a avut o serie de efecte: el „a primit cinstea numelui”³⁴⁴, putând fi numit „Fiu” sau „Domn”³⁴⁵, „a fost umplut de slavă și înțelepciune”³⁴⁶.

Faptul că Dumnezeu-Logosul a locuit în umanitate, „trupul Său nu a cunoscut stricăciunea”³⁴⁷. Mai mult, umanitatea lui Hristos are calități soteriologice: „Pavel... spune că omul care a fost născut din Maria a fost trimis pentru mântuirea noastră”³⁴⁸; „Atunci s-a cutremurat pământul și soarele s-a întunecat pentru cel din Maria, prin care s-a realizat mântuirea pentru oameni”³⁴⁹. Aceste fragmente par a sugera că rolul de bază în mântuirea lumii l-a avut umanitatea Mântuitorului. Cred că aceasta este numai o aparență, datorită atribuirii exclusive a patimilor umanității. În esență însă, Dumnezeu-Logosul este Cel Care a oferit natura umană spre jertfă³⁵⁰ și a înviat-o.

Pentru că Dumnezeu-Logosul nu S-a născut a doua oară, Fecioara Maria nu poate fi numită Născătoare

³⁴⁴ R. Abramowski, Frag. 34a, p. 51;

³⁴⁵ Frag 3, R. Abramowski, p. 25; Chiar și Chiril, acuzatorul său, recunoaște că Diodor numește Domn pe cel din Maria (R. Abramowski, Frag. XI, p. 63);

³⁴⁶ R. Abramowski, Frag. 35a, p. 51;

³⁴⁷ R. Abramowski, Frag. 7, 27; Brière, p. 261; R. Abramowski, Frag. 8, p. 28; Brière, p. 262;

³⁴⁸ R. Abramowski, Frag. 12, p. 31; Brière, p. 263;

³⁴⁹ R. Abramowski, Frag. 18, p. 37; Brière, p. 266;

³⁵⁰ R. Abramowski, Frag. XXIII, p. 66;

de Dumnezeu, ci numai „Maria”³⁵¹, „Fericita Maria”³⁵², „Fecioara”³⁵³ sau „Sfânta Fecioară”³⁵⁴. Putem fi siguri că Diodor a folosit termenul ἀνθρωποτόκος – *Născătoare de om* în legătură cu Fecioara Maria, pentru că această informație o avem de la Euterius din Tiana (data morții necunoscută), un prieten al lui Diodor, dintr-o scrisoare a sa către Alexandru de Ieropolis († 434/435)³⁵⁵. Un fragment din opera sa dezvăluie totuși faptul că el nu a fost cu totul împotriva termenului θεοτόκος³⁵⁶.

³⁵¹ R. Abramowski, Frag. 3, p. 25; Brière, p. 260; R. Abramowski, Frag. 4, p. 25-27; Brière, p. 261; R. Abramowski, Frag. 12, p. 31; Brière, p. 263; R. Abramowski, Frag. 13, p. 31; Brière, p. 363; R. Abramowski, Frag. 15, p. 33; Brière, p. 264; R. Abramowski, Frag. 18, p. 37, Brière, 266; R. Abramowski, Frag. 19, p. 37; Brière, p. 266; R. Abramowski, Frag. 20, p. 39; Brière, p. 267; R. Abramowski, Frag. 29, p. 47; Brière, p. 270-271;

³⁵² R. Abramowski, Frag. 1, p. 23; Brière, p. 259; R. Abramowski, Frag. 26, p. 43; Brière, p. 269;

³⁵³ R. Abramowski, Frag. 18, p. 37; Brière, p. 266; R. Abramowski, Frag. 26, p. 43; Brière, p. 269; R. Abramowski, Frag. 34a, p. 51; R. Abramowski, Frag. 35a, p. 51;

³⁵⁴ R. Abramowski, Frag. 11, p. 31, Brière, p. 263;

³⁵⁵ R. Abramowski, *Untersuchungen...*, p. 248; ACO, I, 4, p. 213-222;

³⁵⁶ R. Abramowski, Frag. 45, p. 57-58: „*Verutamen dicatur propter unionem ad deum verbum. Fazendo vero et hominis getrix. Si enim propter naturam hominis genitrix est Maria non tamquam naturae sit partus, sed quia id quod est e David homo deo verbo coniunctus est...*”
Vezi și H. Chadwich, *Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy*, în *JThS*, N.S., nr. 2 (1951), p. 148;

II.4. Părerile unor autori moderni despre hristologia lui Diodor

Hristologia lui Diodor a fost apreciată în modul cel mai diferit. El este văzut de către unii patrologi drept unul dintre părinții nestorianismului, alții, dimpotrivă, sunt de părere că el nu poate fi considerat un teolog antiiohian în adevăratul sens al expresiei.

1. După analizarea tuturor fragmentelor păstrate de la Diodor, M. Jugie³⁵⁷ constată că ele conțin „*principalele afirmații care constituie ceea ce se poate numi nestorianism*”³⁵⁸. El găsește în aceste fragmente „*o concepție eronată a unității lui Hristos*” și lipsa unei diferențieri clare între natură și persoană. Principala eroare a lui Diodor este aceea că acolo unde sunt două naturi, el înțelege două persoane, două subiecte concrete și două centre autonome de atribuții.

2. Dimpotrivă, A. Grillmeier³⁵⁹, analizând hristologia lui Diodor, ajunge la concluzia că el nu poate

³⁵⁷ M. Jugie, *La doctrine christologique de Diodor de Tarse d'après les fragments de ses œuvres*, în *Euntes Docete II* (1949), p. 171-191;

³⁵⁸ M. Jugie, *art. cit.*, p. 186;

³⁵⁹ A. Grillmeier, CGG, vol. I, p. 134-144; aceleași idei au fost reluate în *Jesus der Christus...*, p. 511-513; Liébaert, *op. cit.*, p. 85-88 împărtășește opinia lui Grillmeier; părerea lui Grillmeier este acceptată și de Anton Ziegenaus, *Die Genesis...*, p. 335-336. După Ziegenaus, Diodor a scris contra apolinarismului, dar teologia sa încă nu era pregătită terminologic pentru această nouă provocare, el rămânând „*încă prizonier schemei Logos-Sarx*...”. În același sens se pronunță și M. Richard (în *L'introduction du mot hypostase dans la théologie de l'incarnation*, în *Mélanges de Science religieuse*, 2, Lille

fi socotit, din acest punct de vedere, un „antiohian”. Potrivit lui Ieronim, Diodor a fost ucenic al lui Eusebiu din Emesa. Această informație este credibilă, căci se pare că Eusebiu a vizitat des Antiohia, unde a și fost înmormântat. Când Diodor vorbește de Hristos ca „Putere”, el aduce aminte de Eusebiu de Emesa, căci termenul nu este biblic. *„Această idee este cât se poate de neantiohiană”* – scrie Grillmeier. Diodor se diferențiază de Teodor de Mopsuestia și Nestorie în ce privește schema hristologică pe care și-a clădit teologia diferențierii sau a separării. *„Oricât ar părea de ciudat, la Diodor întâlnim schema Logos-Sarx, iar la Teodor de Mopsuestia schema Logos-Anthropos. Se poate presupune, ba chiar stabili cu siguranță, că el (Diodor) a luat în considerare sufletul lui Hristos ca dimensiune psihică. Ceea ce însă lipsește în hristologia lui este dimensiunea teologică a sufletului”*. Din acest punct de vedere, Diodor este – după Grillmeier – mai apropiat de Sfântul Atanasie. În controversa cu apolinariștii, sufletul lui Hristos nu a ocupat un loc central. El nu-i critică pe adversarii săi – *„cel puțin în prima linie”* – că privează umanitatea lui Hristos de suflet.

Se credea până acum, spune Grillmeier, că un teolog care învață separarea trebuie să fie în mod necesar un reprezentant al formulei Logos-Anthropos. Eusebiu de Emesa și Diodor din Tars *„sunt reprezentanți ai hristologiei separării de tipul Logos-Sarx, al unei teologii care a avut*

1945, p. 13) care consideră lucrarea *Contra sinusianiștilor* a lui Diodor drept *„opera unui bărbat nepregătit pentru această controversă”*;

șansa unei scurte istorii, fiind definitiv înlocuită în teologia Bisericii prin schema veche Logos-Anthropos". Grillmeier este totuși pregătit să accepte că „se poate argumenta că Diodor a ajuns la cunoașterea rolului sufletului lui Hristos prin intermediul crizei apolinariste” și prin urmare schema Logos-Anthropos ar fi jucat și la el vreun rol. Totuși „scopul nostru nu este să taxăm proporția hristologiei Logos-Sarx sau Logos-Anthropos în opera sa”. Amestecul tipurilor hristologice la Diodor aduce aminte de hristologia Sfântului Chiril dinainte de Efes.

3. Prima reacție la poziția lui Grillmeier care-mi este cunoscută a venit din partea lui Francis A. Sullivan³⁶⁰. În monografia sa despre hristologia lui Teodor de Mopsuestia, Sullivan s-a arătat deranjat mai ales de afirmația lui Grillmeier despre folosirea de către Diodor a unei scheme hristologice diferite de cea a lui Teodor. Sullivan recunoaște că în fragmentele care ni s-au păstrat de la Diodor nu se găsesc referințe clare la sufletul uman al lui Hristos, în schimb sunt prezente afirmații care arată că Logosul Și-a însușit un om deplin: „ὁ υἱὸς τέλειον τὸν ἐκ Δαβὶδ ἀνείλησεν – Fiul deplin care a fost însușit din David”³⁶¹; „*perfecta forma Dei verbi, perfecta forma servi, quem assumpsit* – forma deplină a Cuvântului lui Dumnezeu și forma deplină a robului”³⁶²; „...*Deus perfectus ex Deo perfecto assumpsit hominem*

³⁶⁰ Francis A. Sullivan, *The Christology of Theodore of Mopsuestia*, Roma, 1956, p. 181-185;

³⁶¹ R. Abramowski, *Frag.* 42, p. 56;

³⁶² Severus Ant., *Contra Impium Gramaticorum*, III, 23, editor J. Lebon, (în CSCO, vol. 102, p. 9);

perfectum – Dumnezeu deplin din Dumnezeu deplin asumă om deplin”³⁶³. Aceste pasaje anunță, de fapt, expresia preferată a lui Teodor *homo assumptus*.

Grillmeier scoate în evidență pasajele în care umanitatea lui Hristos este numită „trup” sau „carne”, dar trece cu vederea expresiile specific „antiohiene”: „omul”, „Fiul lui David”, „Cel Unul-Născut din Maria”. Pentru a scoate în evidență frecvența expresiilor tipic antiohiene, Sullivan face o scurtă statistică: Diodor folosește de optsprezece ori cuvântul „om” în legătură cu omenitatea lui Hristos, de paisprezece ori expresia „Fiul lui David”, de douăzeci și una de ori Îl distinge pe Cuvântul de „Fiul Mariei” sau de „cel care a fost născut din Maria”³⁶⁴.

Prezența la Diodor a expresiei Logos-Sarx arată că limbajul său hristologic face trecerea de la tradiționala schemă Logos-Sarx la formula antiohiană Logos-Anthropos, dar „în același timp este clar că terminologia antiohiană a câștigat o covârșitoare ascendență în scrierile sale”³⁶⁵. Chiar și atunci când spune „carne” sau „trup”, Diodor are în vedere întreaga umanitate a lui Hristos.

„Concluzionăm deci – scrie Sullivan – că trebuie să acceptăm numai cu rezerve imaginea lui Grillmeier despre hristologia lui Diodor, când el o descrie ca pe o hristologie de tipul Logos-Sarx și o pune în opoziție atât de clară cu hristologia Logos-Anthropos a antiohienilor târzii. Concepția lui Diodor despre Hristos și limbajul său referitor la

³⁶³ Ibidem, III, 26, p. 45;

³⁶⁴ Sullivan, *op. cit.*, p. 183-184;

³⁶⁵ Ibidem, p. 184;

umanitatea Sa mi se pare a fi mult mai apropiată de cea a lui Teodor decât pare a crede Grillmeier"³⁶⁶.

În schimb, Sullivan găsește corectă poziția lui M. Jugie față de hristologia lui Diodor. El îi reproșează lui Diodor că nu a acceptat ceea ce a fost bun în sistemul apolinarist, respectiv comunicarea însușirilor. Diodor însuși s-a văzut pus în situația de a nu mai ști cum să exprime legătura dintre divin și uman în Hristos. De aceea, el a recurs la „abuz de limbaj”³⁶⁷, vorbind de καταχρηστικῶς³⁶⁸ și de locuirea Logosului în Fiul lui David precum în profeți, diferența constând în permanența locuirii. Este adevărat că el spune de mai multe ori că nu învață „doi Fii”, dar „doctrina celor <doi Fii> este consecința inevitabilă a distincției constante dintre Fiul lui Dumnezeu și Fiul lui David”³⁶⁹. Hristologia lui o anunță pe cea a lui Teodor de Mopsuestia.

4. Aceleiași poziții a lui Grillmeier i-a răspuns Rowan A. Greer³⁷⁰. El adoptă o cu totul altă metodă decât Grillmeier pentru a analiza hristologia lui Diodor. Greer nu începe cu citatele din opera exegetică a lui Diodor sau cu cele scrise de Iulian contra lui, ci

³⁶⁶ Ibidem, p. 185;

³⁶⁷ Ibidem, p. 191;

³⁶⁸ R. Abramowski, Frag. 27a, p. 44;

³⁶⁹ Sullivan, *op. cit.*, p. 193;

³⁷⁰ Rowan A. Greer, *The Antiochene Christology of Diodore of Tarsus*, în *JThS*, nr. 17 (1966), p. 327-341; republicat în volumul scris de același autor, *The Captain of our Salvation*, Tübingen, 1975, p. 158-177; părerea lui Grillmeier și Liébaert în ce privește preponderanța schemei Logos-Sarx nu este acceptată nici de Karl-Heinz Ohling, *Fundamentalchristologie...*, nota 50, p. 214;

direct cu analizarea fragmentelor unde este prezentă hristologia Logos-Anthropos „care primează la Diodor mai mult decât schema Logos-Sarx”³⁷¹. Atunci când folosește pronumele relativ „Cel Ce...” în legătură cu „Cel Ce a fost născut din Maria” (Frag. 4), Diodor are în vedere întreaga umanitate pe care o diferențiază de divinitate. De altfel, pentru Greer, „frecvența cu care un scriitor folosește „om” sau „carne” nu este decisivă în a-i determina apartenența la o tabără sau alta”. Două lucruri sunt hotărâtoare: baza exegetică a hristologiei lui Diodor și supozițiile sale filosofice. Ambele îi pretind să recunoască o dualitate de subiecte în persoana lui Hristos în vreme ce „cheia înțelegerii hristologiei Logos-Sarx constă în realizarea faptului că toate competențele sunt atribuite unui singur subiect: Dumnezeu-Logosul”³⁷². Diodor demonstrează cu ajutorul Scripturii că umanitatea lui Hristos pătimește, vorbește, întreabă, nu știe anumite lucruri, deci se comportă ca o entitate rațională care în mod necesar trebuie să aibă suflet.

Diodor folosește cuvântul biblic „templu” în legătură cu „Cel din Maria” în care a locuit Dumnezeu-Logosul pentru că se potrivește ideii lui legate de hristologia locuirii. Expresii de genul „chipul robului” sau „Fiul lui David” implică deplina umanitate a Celui în Care a locuit Dumnezeu-Logosul. Putem sugera – concluzionează Greer – că atunci când Diodor scrie „carne” are de fapt în vedere pe „omul născut din Maria”. Folosirea cuvintelor

³⁷¹ Greer, *art. cit.*, p. 327;

³⁷² Ibidem, p. 329;

„carne” sau „trup” nu-l fac pe Diodor mai puțin „antiiohian”. Chiar și la urmașii săi se poate întâlni această utilizare terminologică. De exemplu, Sfântul Ioan Gură de Aur folosește des cuvântul „carne”, iar Nestorie numește „trup” *πρόσωπον*-ul uman al lui Hristos.

Greer găsește anumite asemănări între hristologia lui Diodor și cea a teologilor antiiohieni ce au urmat după el. Prin respingerea analogiei suflet-trup ce a fost folosită de apolinariști pentru a caracteriza relația dintre Dumnezeu-Logosul și Fiul lui David, Diodor „anticipează distincția lui Nestorie între naturile completă și incompletă. Sufletul uman este o natură incompletă; Dumnezeu-Logosul – o natură completă. Pe această bază este respinsă analogia”³⁷³. Diodor anticipează pe de o parte termenul tehnic „om asumat” al lui Teodor, iar pe de alta ambii refuză să adopte vreo soluție metafizică sau ființială în ce privește unirea divinului cu umanul în Hristos, vorbind de o unire datorată harului divin³⁷⁴.

5. Atât din analizele proprii, cât și după Frances M. Young, „trebuie admis că Diodor vorbește mai des de Logosul luând un trup decât luând „un om”³⁷⁵. Este adevărat, așa cum a subliniat și Grillmeier, că până și Chiril a fost nedumerit de faptul că Diodor vorbea de „carnea neînsuflețită”: „Acum Diodor ar trebui să audă de la noi: Dacă tu spui carne, pe care totuși uneori o numești om din Nazaret însușit (de Logos), arată-ne nouă fără nici un fel de deghizare sau mască, spune mai clar ce trebuie gândit după

³⁷³ Ibidem, p. 334;

³⁷⁴ Ibidem, p. 329 și 338;

³⁷⁵ Young, *op. cit.*, p. 195;

părerea ta și nu încerca prin aceasta să păcălești auditoriul cel naiv, căci tu vorbești de o *carne neînsuflită*"³⁷⁶.

Ar fi cu totul greșit să credem că pentru Diodor „Fiul Mariei” nu ar fi avut suflet. Aceasta rezultă clar din urmă fragment: „Domnul a zis: <Eu le voi ridica Prooroc din mijlocul fraților lor, cum ești tu> (Deut. 18, 18). I-a lipsit profetului ceva; nu a fost el un *om deplin*? Tot așa nu i-a lipsit nimic omului, nazarineanului, care este din sămânța lui David; ci Dumnezeu deplin din Dumnezeu deplin a luat un *om deplin*”³⁷⁷. Cred că Grillmeier are dreptate când afirmă că sufletul nu joacă la Diodor un rol teologic important, însă este sigur că el nu i-a negat existența. Slabul rol teologic al sufletului lui Hristos se datorează probabil faptului că apolinariștii sinusianiști, împotriva cărora Diodor a scris aceste fragmente, negau mai degrabă realitatea trupului Mântuitorului decât prezența unui suflet uman la El.

Dar pentru a nu rămâne nedumeriți în fața hristologiei lui Diodor precum Sfântul Chiril, trebuie să admitem că el nu vede nici o problemă în a-l numi pe „cel din Maria” când „carne” (Frag. 1, 2, 7, 21), „carne și oase” (Frag. 19) sau „trup” (Frag. 6, 18, 26, 28, 29), când „om” (Frag. 12, 14, 15, 29, 33), „cu adevărat om” (Frag. 4), „om din Maria” (Frag. 13, 15, 18) sau „om de la Duhul Sfânt” (Frag. 11). Uneori, chiar în interiorul aceluiași fragment (fragmentul 18, pentru a lua numai

³⁷⁶ Cyrill, *Fragmentaria*, în *Library of the Fathers of the Holy Catholic Church*, editor E. B. Pusey, 3, p. 494;

³⁷⁷ Frag. 40, R. Abramowski, p. 55;

un exemplu), el vorbește atât de «trup», cât și de «Omul din Maria». Acest „amestec” de termeni la Diodor se datorează faptului că el a scris într-o perioadă în care terminologia hristologică nu era bine stabilită, pentru el important fiind ca toate expresiile folosite în legătură cu „Fiul Mariei” să fie biblice.

Chiar dacă expresiile caracteristice hristologiei Logos-Sarx sunt mai des întâlnite la Diodor decât cele care aparțin hristologiei Logos-Anthropos și există dovezi literare și istorice că el a fost influențat de teologia palestiniană de tipul Logos-Dynamis a lui Eusebiu din Emesa, există destule aspecte doctrinare care-l includ pe Diodor între teologii antiohieni. Chiar dacă el vorbește mai mult de „carne” sau „trup” și nu vorbește niciodată de „omul lui Hristos”, precum Eustațiu, sau de „omul asumat”, precum urmașul său Teodor de Mopsuestia, „ceea ce face antiohiană hristologia lui Diodor este refuzul său de a face din Logosul subiect direct al experienței Întrupării”³⁷⁸. Dacă la Diodor schema Logos-Sarx primează numeric, așa cum a demonstrat Greer, cea Logos-Anthropos primează ideologic, ceea ce este mai important. Lipsa unei terminologii fixe la Diodor face hristologia lui interpretabilă.

6. Acum, după ce am analizat hristologia Sfântului Eustațiu al Antiohiei și pe cea a lui Diodor, ne putem pune întrebarea dacă a existat o influență a teologiei celui dintâi asupra celui de-al doilea. R. V. Sellers, în monografia sa despre Eustațiu, crede în această influ-

³⁷⁸ Young, *op. cit.*, p. 195;

ență. El aduce câteva corecturi afirmației lui Leonțiu de Bizanț, un mare adversar al tuturor antiohienilor. Acesta scria: „*Ideile care își au originea la Paul de Samosata au fost urmate de Diodor, care a devenit mentorul lui Teodor de-a lungul acestor căi ale diavolului*”. Sellers este de părere că deși este greu să socotim, precum Leonțiu, drept „*cale a diavolului*” întreaga teologie antiohiană, totuși este de acord cu ideea de bază a afirmației lui, cu adăosul că Eustațiu a fost cel prin care s-au transmis ideile lui Paul de Samosata la Diodor³⁷⁹. Din păcate, opera lui Diodor și a prietenului său Flavian este păstrată numai fragmentar și nu se poate observa atât de bine evoluția lor doctrinară, faptul că au dus o etapă mai departe tradiția teologică preluată de la Eustațiu. Deși ei nu au făcut parte din gruparea eustațiană, „*din câte putem noi spune – apreciază Sellers – ei au împrumutat (idei doctrinare) direct de la Eustațiu. Ei au preluat principiile tradiției și le-au interpretat în lumina zilelor lor*”³⁸⁰. Progresul hristologiei lui Diodor ar consta mai ales în afirmarea fără echivoc a filialității personale.

Teologii mai noi, care consideră hristologia lui Diodor ca aparținând tipului Logos-Sarx, exclud explicit o legătură între hristologia lui Eustațiu și cea a lui Diodor. Astfel, pentru Young, „*o influență de la Eustațiu (asupra lui Diodor) nu este de imaginat*”³⁸¹. pentru că gruparea

³⁷⁹ Sellers, *Eustathius of Antioch...*, p. 114-115;

³⁸⁰ Ibidem, p. 116;

³⁸¹ Young, *op. cit.*, p. 197; în același sens se pronuță și Liébaert (*op. cit.*, p. 88): „*Hristologia lui Diodor pare a nu sta în legătură cu tradiția eustațiană...*”;

eustațienilor care s-a separat de restul Bisericii antiohiene după exilarea Sfântului Eustațiu, nu a vrut mai târziu să-l recunoască pe Meletie, din gruparea căruia făcea parte Diodor, ca episcop al Antiohiei. Așadar, eustațienii (sau paulinienii cum au fost numiți după preotul Paulin, conducătorul lor) erau adversari ai meletienilor, ceea ce-l face pe Grillmeier să afirme că Diodor, ca meletian, nu putea să accepte tradiția partidei adverse de tipul Logos-Anthropos³⁸².

Totuși, după părerea mea, între hristologia lui Eustațiu și cea a lui Diodor există puncte comune: a) grija deosebită de a feri Logosul divin de orice experiență umană, b) despărțirea (la Eustațiu) sau diferențierea (la Diodor) clară dintre divin și uman în persoana lui Hristos; c) Logosul a locuit în umanitate; d) această locuire a avut un caracter permanent, nu temporar, precum la profeți. Întrebarea este de unde provin aceste puncte comune, dacă nu este de imaginat o influență a hristologiei eustațiene asupra lui Diodor?

Frances M. Young³⁸³ crede că procesul dezvoltării hristologiei lui Diodor a putut urma același tipar ca și la Eustațiu: ambii, datorită formației filosofice și a arienilor care încercau să atribuie Logosului anumite caracteristici specific umane, au subliniat impasibilitatea și neschimbabilitatea divinității prin Întrupare. Drept urmare, ambii au separat sau diferențiat divinitatea de umanitate în Iisus Hristos. Pentru a stabili raportul dintre firile divină și

³⁸² Grillmeier, *Jesus der Christus...*, p. 510;

³⁸³ Young, *op. cit.*, p. 197;

umană, ambii au recurs la schema antiohiană tradițională a locuirii permanente a Logosului în umanitate. Se poate ca toate aceste asemănări să provină din urmarea unui tipar hristologic paralel? Nu cumva gruparea meletiană împreună cu Diodor a fost influențată în discursul anti-apolinarist de paulinieni, urmașii lui Eustațiu?

Între paulinieni și meletieni existau în primul rând diferențe canonice, nu doctrinare. Ambele grupări, ca de altfel și apolinarisții, erau antiariene, diferența de bază constând în aceea că paulinienii urmau rigid linia doctrinară a lui Eustațiu. Am arătat că prima luare de poziție antiapolinaristă de la Antiohia aparține paulinienilor (sinodul de la Antiohia 362, unde gruparea meletiană nu a fost reprezentată). În 378, Meletie împreună cu Diodor au ținut un sinod la Antiohia unde apolinarismul a fost explicit condamnat. Liébaert, așa cum rezultă, de altfel, din izvoarele istorice, a arătat că sinodul antiohian a condamnat apolinarismul în urma corespondenței cu papa Damasus, deci prin influența acestuia. Nu putem însă să nu ne întrebăm dacă nu ar fi fost posibilă o influență locală asupra lui Meletie și a lui Diodor venită din partea paulinienilor, urmașii direcți ai Sfântului Eustațiu.

Apartenența lui Diodor la școala antiohiană este ușor de dovedit istoric. La ὁσκητήριον-ul său au studiat Sfântul Ioan Gură de Aur și Teodor de Mopsuestia. Prin intermediul lui Teodor, Diodor a influențat pe Nestorie, poate chiar și pe Teodoret de Cyr³⁸⁴.

³⁸⁴ E. Schweizer, *art. cit.*, p. 72;

7. Nu în ultimul rând, apartenența lui Diodor din Tars la școala antiiohiană este dovedită de modul lui de a face *exegeză*. Chiar dacă lucrarea de hermeneutică a lui Diodor este complet pierdută, simpla cunoaștere a titlului ei – *Despre diferența dintre teorie și alegorie* – spune multe despre caracterul acesteia. Din câte ne putem da seama din fragmentele păstrate, exegeza lui Diodor cunoaște diferite tendințe de la un comentariu la altul, însă în general se înscrie în linia specifică literalismului. În fragmentele din comentariul la Octateuh se întâlnește de mai multe ori fraza de bază a antiiohienilor: „*noi preferăm sensul istoric celui alegoric*”³⁸⁵. Interpretarea alegorică este înlocuită cu cea tipologică – *θεορία*³⁸⁶: persoane și întâmplări din Vechiul Testament, pe lângă rolul lor istoric, pot fi văzute și ca *τύποι* ale personajelor și întâmplărilor din istoria mântuirii Noului Testament. De exemplu, patriarhul Avraam, pentru exegeza literală este tatăl lui Isaac și părintele poporului lui Israel. După exegeza tipologică, el este numit „*ὁ πατήρ τῆς ἐκκλησίας* – *tatăl Bisericii*” (*Comentariul la Octateuh*, 26, 16), pentru că Biserica este „noul Israel”. Pentru Diodor, nici un pasaj vetero-testamentar nu este lipsit de sens, ci poate fi interpretat în contextul istoriei mântuirii.

Mai „antiiohian” este comentariul său la psalmi. Aici tipologia lipsește; aproape nici un psalm nu poate fi interpretat mesianic (excepție fac totuși Psalmii 2, 8,

³⁸⁵ Christoph Schäublin, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegeze*, 1974, p. 43-44;

³⁸⁶ Eduard Schweizer, *Diodor von Tarsus als Exeget*, în *ZNW*, nr. 40 (1941), p. 60;

44 și 109), ei fiind legați de o situație anume din istoria lui Israel. Diodor folosește aici în mod clar principiile exegezei păgâne însușite la Atena: „demolează” regulat cadrul istoric în care a fost scris psalmul, reducându-l la o ipoteză însoțită de un comentariu exhaustiv. Apoi, cu ajutorul unui instrumentar filologico-retoric, tot de origine păgână, dublat de solide cunoștințe istorice, geografice etc., ajută ca δῖάνοια – *înțelesul* textului să fie cunoscut în toate amănuntele. De asemenea, acordarea unui sens profund moralist Psalmilor aduce aminte de interpretarea păgână a genului literar poetic³⁸⁷.

II.5. Concluzii

1. În hristologia lui Diodor se pot distinge două perioade, despărțite de criza apolinaristă. În perioada *preapolinaristă* el a vizat întreg spectrul eterodox–scriind împotriva maniheilor, arienilor, macedonenilor, adeptilor lui Fotin, a lui Marcel, Sabelie și a lui Paul de Samosata – precum și pe cel extra-creștin–scriind împotriva lui Iulian Apostatul și a iudeilor. Din bogata activitate literară din această perioadă s-au păstrat numai fragmente exegetice și apologetice care scot în evidență promovarea unei hristologii a diferențierii neradicalizată, dezvoltată, probabil, contra lui Iulian Apostatul și/sau a arienilor;

2. Perioada *antiapolinaristă* a hristologiei lui Diodor ne este cunoscută numai din puținele fragmente păstra-

³⁸⁷ Christoph Schäublin, *art. cit.*, p. 84-85;

te din lucrarea redactată *Contra sinusianiștilor*, o grupare apolinaristă care susținea că omenitatea și divinitatea Mântuitorului au subzistat în aceeași esență. Împotriva acestora, Diodor și-a dat silința în primul rând să demonstreze cu citate biblice realitatea Trupului Mântuitorului. De aceea, la el se întâlnesc numeric mai multe expresii specifice tipului de hristologie Logos-Sarx decât Logos-Anthropos;

3. În aceste fragmente întâlnim o clară hristologie a diferențierii dintre firi. Logosul nu S-a născut din Fecioara Maria, ceea ce înseamnă că numirea potrivită pentru Maica Domnului este *ἀνθρωποτόκος* – *Născătoare de om*, nu a pățimit, nu a fost neștiutor, nu a flă-mânzit, nu a însetat, nu l-a fost frică etc. Toate acestea aparțin omenității;

4. Cu toate acestea, nu au existat „doi Fii”. În mod impropriu, numirile Fiului lui Dumnezeu pot fi atribuite «*Celui din Maria*» și invers. Mai ales «*Fiul lui David*» poate fi numit, în urma unirii, «*Fiu după har*», primind calitatea de Fiu și cinstea cuvenită Celui ce L-a înșușit, a dobândit nestricăciune, înțelepciune și anumite calități soteriologice. Relația dintre cele două firi nu poate fi numită «amestec» și nici comparată cu unitatea dintre suflet și trup sau definită în mod clar prin cuvinte;

5. Hristologia locuirii primește la Diodor noi valențe. Pe lângă exprimarea caracterului ei permanent, el pare a preciza momentul în care aceasta a avut loc: atunci când „*cel din Adam*” zămislit de la Duhul Sfânt și hotărât din veci a fi templul Logosului a început a avea formă umană în pântecul Mariei. Această precizare a

avut rolul de a îndepărta orice speculație sinusianistă legată de deoființimea divinității și a umanității unite în Hristos;

6. Între hristologia lui Diodor și cea a lui Eustațiu există puncte comune, chiar dacă o influență nemijlocită nu poate fi clar dovedită. Principalele puncte comune sunt: promovarea hristologiei Logos-Anthropos, ferirea Logosului de experiențele umane, hristologia locuirii. Diodor stă într-o strânsă legătură cu urmașii săi doctrinari. Ca întemeietor al unui ὁσκητήριον la Antiohia, el a fost dascălul direct al Sfântului Ioan Gură de Aur și al lui Teodor de Mopsuestia, iar Nestorie a fost, probabil, discipolul lui Teodor;

7. Diodor, atât de prețuit de contemporanii săi creștini, a suferit doar o condamnare din partea lui Flavian II al Antiohiei, dar numele său a rămas în memoria Bisericii legat de cel al lui Nestorie și al teologilor condamnați prin *Cele Trei Capitole*. La autorii moderni, Diodor se bucură de admirație mai ales pentru caracterul enciclopedic al operei sale, din păcate în mare parte pierdută. În ce privește hristologia, discuții s-au purtat pe marginea tipologiei hristologice care domină la el și a caracterului ei antiohian sau nestorian. El a fost un reprezentant al tipului hristologic Logos-Anthropos, iar teologia sa, în general și hristologia, în special, au avut un caracter profund antiohian.

III. Sfântul Ioan Gură de Aur

III.1. Repere biografice³⁸⁸

Dintre biografiile Sfinților Părinți de limbă greacă, cea mai în detaliu cunoscută este aceea a Sfântului Ioan Gură de Aur. Totuși, asupra anului nașterii sale la Antiohia s-au purtat aprinse discuții, propunându-se

³⁸⁸ Bardenhewer, vol. III, p. 324-361; Altaner/Stuiber, p. 322-331; Quasten, vol. III, p. 424-482; Erwin Preuscher, *RE*, vol. IV, p. 101-111; Jean-Marie Leroux, *TRE*, vol. XVII, p. 118-127; Rudolf Brändle, *RGK* (4), vol. IV, p. 525-526; Wilhelm Forster, *LThK*, vol. V, p. 889-892; F. Dünzl/R. Kaczynski, *LACL*, p. 378-385; Karl Heiz Utheman, *BBKL*, vol. III, p. 305-326; Hans Lietzmann, *PRE*, vol. IX, 2, p. 1811-1828; Rudolf Brändle, *RAC*, vol. XVIII, p. 426-503; P. W. Harkings, *NCE*, vol. VII, p. 1041-1044; Edmund Venables, *DCB*, vol. I, p. 518-535; C. Bardy, *DTC*, vol. VIII, 1, p. 660-690; R. Auert, *DHGE*, vol. XXVI, p. 1408-1415; *Viața Sfântului Ioan Gură de Aur în relatările istoricilor bisericești: Paladie, Teodor al Trinitundei, Socrates, Sozomen și Fericitul Teodoret al Cirului*, trad. din limba greacă, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu, EIBMBOR, București, 2001; J.N.D. Kelly, *Golden Mouth. The Story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop*, London, 1995; Claudia Tiersch, *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398-404)*, Tübingen, 2000; Rudolf Brändle, *Johannes Chrysostomus. Bischof, Reformier, Märtyrer*, Stuttgart, Berlin, Köln, 1999;

diferite variante cuprinse între anii 345 și 354. Astăzi putem fi aproape siguri că anul corect al nașterii sale este 349³⁸⁹. Părinții lui Ioan s-au numit Secundus și Antusa, ambii de origine nobilă³⁹⁰. Numele latin al tatălui, care a fost ofițer superior în armata romană staționată în Antiohia, nu implică neapărat originea lui vestică. Mama lui era o pioasă și bogată antiohiană de limbă greacă. Secundus a murit când pruncul Ioan avea numai doi ani, tânăra văduvă de numai douăzeci de ani dedicându-se creșterii și educației micului Ioan, precum și a unei fiice mai mari al cărei nume nu ne este cunoscut.

A studiat de tânăr retorica³⁹¹ cu faimosul Libanius († 393), precum și filosofia cu Andragatius³⁹². I-a avut ca și colegi de studii pe Teodor, viitorul episcop de Mopsuestia și pe Maxim, viitorul episcop de Seleucia. Potrivit lui Sozomen, Sfântul Ioan a fost atât de strălucit în studiul său, încât Libanius, când a fost întrebat pe cine ar fi dorit să aibă urmaș, ar fi răspuns: „pe Ioan, dacă nu l-ar fi furat creștinii”³⁹³. La vârsta de optsprezece ani, sub influența mamei sale, a abandonat studiile cu

³⁸⁹ Robert Carter, *The Chronology of St. Chrysostom's Early Life*, în *Traditio*, nr. 18 (1962), p. 357-364; Baur Chrysostomus, *Wann ist Chrysostomus geboren?*, în *ZKTh* nr. 52 (1928), p. 401-406;

³⁹⁰ Socrate, *HE*, VI, 3., *Viața Sfântului Ioan...*, trad. pr. prof. dr. Constantin Cornițescu, p. 188;

³⁹¹ Paladius, *Dialogul V*, trad. pr. prof. dr. Constantin Cornițescu, p. 47;

³⁹² Socrate, VI, 3, *Viața Sfântului Ioan...*, trad. pr. prof. dr. Constantin Cornițescu, p. 188;

³⁹³ Sozomen, *HE*, 8, 2, 2, citat după *Viața Sfântului Ioan...*, trad. pr. prof. dr. Constantin Cornițescu, p. 208;

Libanius și a intrat în cercul episcopului Meletie al Antiohiei (360-381), rămânându-i fidel în timpul exilurilor acestuia. Meletie a fost cel care l-a botezat și l-a hirotesit lector, probabil în anii 368 respectiv 371.

În cercul lui Meletie, Ioan a intrat cu siguranță în contact cu Flavian, urmașul lui Meletie în scaunul antiohian (381-404) și cu Diodor, viitorul episcop de Tars, la al cărui ὀσκητήριον a studiat împreună cu Teodor, viitorul episcop de Mopsuestia. Aici, cei doi au fost inițiați în metoda istorico-gramaticală de interpretare a Sfintei Scripturi, precum și în viața ascetică. Faptul că Diodor a fost dascălul lui Ioan reiese atât din mărturia lui Teodoret³⁹⁴, cât și din predica rostită de Ioan însuși în cinstea lui Diodor pe când era preot la Antiohia, în care consideră cuvintele de laudă rostite de Diodor drept o expresie a dragostei paterne față de fiul său duhovnicesc³⁹⁵.

În anul 372, deoarece dascălul Diodor a fost silit să plece în exil împreună cu episcopul Meletie, Ioan s-a retras într-o mănăstire condusă de un avva de origine siriacă. Această retragere s-a petrecut numai după moartea mamei sale. Ioan însuși relatează un episod înduioșător în care el, invitat fiind de un prieten pe nume Vasile să se retragă în pustnicie, s-a lovit de opoziția mamei sale. Antusa și-a invitat fiul într-o încăpere unde se afla patul în care l-a născut. Acolo l-a rugat cu lacrimi în ochi să nu o lase „*văduvă a doua oară*”³⁹⁶.

³⁹⁴ Teodoret, *HE*, V, 40, 1, ed. rom., p. 249;

³⁹⁵ *Laus Diodori*, MPG, vol. LII, 761;

³⁹⁶ Jean Chrysostome, *Sur le Sacerdoce I*, 2, introduction, texte critique, traduction et notes par Annemarie Malingrey, în *SC*, vol.

Vreme de patru ani el a locuit într-o mănăstire cu viață de obște condusă de acel avva sirian. În această perioadă trebuie să fi scris epistolele *Ad Theodorum lapsum*³⁹⁷. Apoi s-a retras vreme de doi ani ca pustnic într-o peșteră, ostenindu-se să învețe pe de rost Sfânta Scriptură. Datorită ascezei aspre, și-a zdruncinat sănătatea și a fost nevoit să revină la Antiohia. Paladie e de părere că „*acest lucru* (revenirea lui în Antiohia datorită bolii) *fusesse prevăzut de Mântuitorul spre folosul Bisericii*”³⁹⁸. Într-adevăr, revenirea lui, petrecută probabil în 378 (după alte surse în 380-381), a coincis cu moartea lui Valens și prin urmare cu revenirea din exil a lui Meletie, Ioan putându-și relua activitatea de lector.

La sfârșitul anului 380 sau începutul anului 381, înainte de a pleca la sinodul al doilea ecumenic, Meletie l-a hirotonit pe Ioan diacon, treaptă în care a slujit la Antiohia cinci ani, cea mai mare parte a timpului sub episcopatul lui Flavian, căci Meletie a murit la Constantinopol în 381 în timpul sinodului. În februarie 386, Ioan a fost hirotonit preot. Așa cum era obiceiul la Antiohia, cu ocazia hirotoniei a rostit și prima predică³⁹⁹, a cărei calitate îl vestea deja pe marele predicator. Folosind ceea ce a învățat cu Diodor, dar și prin studiul individual din perioada cât a fost ascet, înzestrat fiind cu un talent

CCLXXII, Paris, 1980, p. 68-69; *Despre Preoție*, trad. Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1987, p. 27;

³⁹⁷ *A Théodore*, ed. fr. în SC, vol. CXVII, p. 80-219;

³⁹⁸ *Dialogul istoric al lui Paladie*, 5, citat după pr. prof. dr. Constantin Cornițescu, p. 48;

³⁹⁹ SC, vol. CCLXXII, p. 365-419;

oratoric înăscut, Ioan s-a remarcat atât ca preot, cât și ca episcop, prin predicile sale. Pe bună dreptate, încă din secolele V-VI a fost numit „Gură de aur”, iar în timpurile noastre „ultimul dintre marii retori urbani ai lumii antice”⁴⁰⁰, „trompetă cerească”⁴⁰¹ sau „stea a amvonului”⁴⁰².

Cu siguranță, o mare bucurie i-a prilejuit lui Ioan vizita la Antiohia, în jurul anului 386, așadar la începutul carierei sale preoțești, a fostului său dascăl Diodor care, din anul 378 era episcop în Tars. Așa cum reiese din predica *In laus Diodori*, de care am pomenit mai devreme, Diodor, într-o predică ce nu s-a păstrat, dar al cărei conținut ne este cunoscut din răspunsul dat de Ioan, l-a numit pe fostul său elev „al doilea Ioan Botezătorul”, „vocea Bisericii” și „toiagul lui Moise”.

Foarte repede, faima lui de predicator a depășit zidurile marelui oraș, ajungând în capitală. După moartea lui Nectarie, episcopul Constantinopolului (27 septembrie 397), împăratul Arcadie (395-408), la sfatul eunucului Eutropius, a dat ordin prefectului Antiohiei, Asterius, să-l trimită pe preotul Ioan din Antiohia la Constantinopol, fără a face mare vâlvă în oraș. La 26 februarie 398 (după alte izvoare în decembrie 397), Ioan a fost hirotonit ca patriarh al Constantinopolului de către Teofil al Alexandriei. Patriarhul alexandrin

⁴⁰⁰ Peter Brown, *Die Kreuzheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums*, München, Wien, 1991, p. 316; ed. rom., *Trupul și societatea*, trad. Ioana Zirna, Ed. RAO, București, 1999, p. 316;

⁴⁰¹ Margaret M. Mitchell, *The Heavenly Trumpet*, Tübingen, 200;

⁴⁰² Christoph Marksches, *Zwischen den Welten...*, p. 18;

a săvârșit această hirotonie numai după ce s-au făcut presiuni asupra lui, ceea ce îi explică în parte atitudinea de mai târziu față de patriarhul Constantinopolului.

Ca patriarh, Ioan a devenit foarte repede faimos în rândul poporului, care „îl aplauda și-l iubea”⁴⁰³ datorită predicilor sale. Chiar și păgânul Zosimos recunoaște că „omul acesta poseda puterea de a câștiga mulțimile cele necugetate”⁴⁰⁴. El a inițiat o reformă interioară a Bisericii, optând pentru desființarea așezămintelor monahale mixte⁴⁰⁵ și pentru subordonarea față de episcop a călugărilor care trăiau în oraș. La venirea în Constantinopol, Ioan a constatat cu surprindere că monahii dețineau funcții publice sau în administrația de stat, ceea ce pentru el era incompatibil cu statutul cinului monahal. Aceste măsuri nu au fost bine primite, conducătorul monahilor constantinopolitani, Isaac, venind la Stejari cu o listă proprie de acuze⁴⁰⁶. Sfântul Ioan a luptat cu dârzenie contra simoniei. În ianuarie 401 a mers la Efes, unde a convocat un sinod în care o hotărât înlocuirea a șase sau șaisprezece episcopi simoniaci (izvoarele variază în privința numărului exact) cu alții care aveau o reputație ireproșabilă⁴⁰⁷.

⁴⁰³ Socrate, *HE*, VI, 4, citat după *Viața Sfântului Ioan...*, trad. Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu, p. 190;

⁴⁰⁴ Zosimus, *Historia nova*, 5, 23, ed. germ., p. 285;

⁴⁰⁵ Acuza nr. 8 de la sinodul de la Stejari, SC. CCCXLII, 102;

⁴⁰⁶ John Hugo Liebeschütz, *Barbarians and Bishops. Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford, 1990, p. 210-211;

⁴⁰⁷ Baur Chrysostomus, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, vol. II, p. 119-134; Paladius, *Dialogul*, XIII, XV, XX, ed. rom., p. 94-100; 105-108; 140-160;

El considera drept sacrilegiu cheltuirea banilor Bisericii pentru mâncare multă sau construcții impunătoare⁴⁰⁸. Marmura cumpărată de înaintașul său Nectarie pentru înfrumusețarea bisericii Anastasia a vândut-o⁴⁰⁹, banii folosindu-i în acțiuni caritative. A înființat noi spitale, în fruntea cărora a numit preoți, și asezăminte pentru străini și exilați la marginea orașului, ceea ce nu a fost pe placul marilor latifundiari. El însuși a refuzat să ia parte la ceremoniile publice legate de viața capitalei, orientându-se spre studiul biblic și viața contemplativă. Motivul pentru care prefera să mănânce ceea ce-i gătea Olimpiada, iar nu în public, a fost probabil regimul alimentar la care se supunea datorită unei boli de stomac de pe vremea când a fost ascet. La Stejari a fost acuzat că petrece în compania unor femei fără a fi cineva de față⁴¹⁰ și că mănâncă singur, petrecându-și viața „ca un ciclop”⁴¹¹. În cursul anului 401, relațiile patriarhului cu împărăteasa Eudoxia s-au înrăutățit. Potrivit lui Marcu Diaconul⁴¹², conflictul ar fi apărut în momentul în care la Ioan a venit o femeie care s-a plâns că împărăteasa i-a luat cu forța o proprietate. În discuția cu împărăteasa, ca un bun cunoscător al Scripturii, Ioan ar fi pomenit

⁴⁰⁸ Paladius, *Dialogul XII*, trad. Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu, p. 84; (SC 341, 234);

⁴⁰⁹ Acuzația nr. 4 de la sinodul de la Stejari, (SC, CCCXLII, 102);

⁴¹⁰ Acuzația nr. 15, SC, CCCXLII, 104;

⁴¹¹ Acuzația 25, SC, CCCXLII, 106;

⁴¹² Marcus Diaconus, *Vita Porphyrii*, 37; ed. eng. *The Life of Porphyry of Gaza by Mark the Deacon*, edited by G. F. Hill, Oxford, 1913;

numele reginei Izabela, care a confiscat via lui Nabot (III Regi, cap. 21).

În anul 402, dușmanii lui Ioan au avut prilejul să-l alunge din scaun. El i-a primit pe așa-numiții „frați lungi” împreună cu aproximativ cincizeci de călugări, excomunicați de Teofil al Alexandriei sub acuzația de origenism. El nu a luat poziție față de chestiunea origenistă, dar a cerut o judecată nepărtinitoare a celor care au fost primiți de el ca oaspeți. Împăratul, la cerea monahilor, l-a invitat pe Teofil la Constantinopol pentru ca problema să fie judecată de către un sinod condus de episcopul capitalei. Teofil a trimis mai întâi la Constantinopol pe Epifaniu de Salamina cu misiunea de a-l învinovăți pe Ioan de origenism, amânându-și propria sosire până în august 403.

Prin diferite mașinații, Teofil a reușit să câștige de partea lui un important procent din clerul capitalei care era nemulțumit de reformele inițiate de patriarh, precum și o serie de femei din înalta societate în frunte cu împărăteasa Eudoxia, pe care Ioan a acuzat-o între timp fără menajamente de mândrie și lux. De asemenea, Teofil a cercetat viața lui Ioan la Antiohia și a alcătuit o listă cu acuze calomnioase.

În schimb, Ioan nu a întreprins nimic împotriva lui Teofil, așteptând ca întreaga problemă să fie rezolvată prin discuții. În acest scop, a adunat patruzeci de episcopi din subordinea sa, dorind să se întâlnească cu Teofil într-un sinod. Acesta a refuzat să participe la sinodul condus de Ioan, adunând, în toamna anului 403, treizeci și șase de episcopi în fața Calcedonului

pe locul numit «la Stejari». Așa cum era de așteptat, sinodul a hotărât depunerea lui Ioan pe baza a douăzeci și nouă de acuzații formulate de Teofil.

Împăratul a acceptat depunerea, în ciuda protestelor mulțimii. Păzit de soldați, patriarhul a fost dus pe partea asiatică a Bosforului, la Praenetum, urmând a fi trimis în exil. Într-una din zilele ce au urmat însă, „*s-a petrecut în camera de dormit a împăratului o nenorocire*”⁴¹³ care a fost interpretată ca un semn divin că exilarea nu este dreaptă, de aceea Ioan a fost rechemat în scaun. Azi nu știm exact despre ce „*nenorocire*” este vorba. Se presupune că împărăteasa a suferit un avort spontan.

Înainte de a se putea întruni un sinod, care să-l reconfirme pe Sfântul Ioan în scaunul patriarhal, s-au acumulat noi tensiuni. În noiembrie 403, prefectul orașului, Simplicius, a ridicat o statuie a împăratului în apropierea bisericii unde slujea Sfântul Ioan, la inaugurarea căreia a fost deranjată Sfânta Liturghie, ceea ce a stârnit mânia patriarhului. Critica lui la adresa statuii imperiale a fost interpretată politic. Relația cu familia imperială s-a înrăutățit simțitor, încât Ioan, în predica de Bobotează a spus: *iarăși Irodiada dorește capul lui Ioan*. Dușmanii patriarhului i-au adus din nou acuza, bazată pe un canon emis de arieni la Antiohia în anul 341 contra Sfântului Atanasie, că a fost repus în scaun fără confirmarea unui sinod. Înainte de Paștile anului 404, împăratul i-a cerut să părăsească comunitatea. Ioan a refuzat acest lucru, iar împăratul i-a interzis accesul

⁴¹³ SC, CCCXLII, 180, 5;

în catedrală. Drept urmare, a sărbătorit Paștile și i-a botezat pe catehumeni la băile lui Constantin.

La 9 iunie 404, Arcadie a semnat decretul de exilare a lui Ioan Gură de Aur. La mijlocul lunii septembrie a ajuns la Cucuz, primul său loc de exil. În anul următor a fost mutat la Arabissus, ceea ce a produs o mare durere adeptilor săi. Influența lui prin scrisori și prin succesele misionare pe care le-a înregistrat în Fenicia și Persia a trezit din nou dușmănia adversarilor săi, Ioan urmând a fi mutat la Pythius, pe coasta de est a Mării Negre. În drum spre exil, a murit la 14 septembrie 407 la Comana.

În 412, la cererea papei Inocențiu I (402-417), la ajutorul căruia a apelat Ioan în timpul vieții, a fost reabilitat. La 27 ianuarie 438 moaștele sale au fost aduse cu mare cinste la Constantinopol. De la 1 mai 1626, ele se găsesc la Roma. Este sărbătorit în Biserica Ortodoxă la 30 ianuarie, împreună cu Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Grigorie Teologul și la 13 noiembrie.

III.2. Izvoarele hristologiei Sfântului Ioan Gură de Aur

Dacă la autorii tratați până acum, problema izvoarelor hristologice consta în faptul că acestea nu s-au păstrat datorită condamnării lor de către Biserică, la Sfântul Ioan Gură de Aur ne vedem puși în fața unei greutăți de altă natură. Opera lui s-a păstrat aproape în întregime – de la nici un autor de limbă greacă nu s-au păstrat atât de multe scrieri – însă nici una din ele nu tratează cu preponderență tema hristologică. Sfântul

Ioan a devenit atât de faimos și de iubit datorită predicilor sale. El s-a perceput pe sine ca predicator, păstor de suflete și ascet, speculațiile teologice nefiind preocuparea lui primară. Aceasta l-a făcut pe E. Preuschen să afirme pe bună dreptate că „*istoria dogmei aproape nu poate să dedice lui Chrysostomus măcar un capitol, în istoria teologiei pastorale însă, el merită un volum întreg*”⁴¹⁴.

Chrysostomus Baur, autorul unei renumite monografii despre Sfântul Ioan, identifică trei motive pentru care faimosul orator nu și-a închinat pana de scris problemelor doctrinare. În primul rând, caracterul lui nu era înclinat spre speculații, ci spre asceză, morală și predică. De asemenea, timpul în care el a trăit a fost lipsit de controverse doctrinare majore. Arienii și pnevmatomahii fuseseră deja condamnați, criza nestoriană a izbucnit o generație mai târziu, iar controversele pelagiene din Apus nu erau cunoscute Răsăritului. Ca un fin observator al păstoriților săi, Sfântul Ioan a realizat că lumea era sătulă de discuții seci, dorind să audă altceva din amvon, decât termeni al căror sens oricum nu-l prea înțelegeau. „*Știu – predica el – că mulți dintre voi nu pot înțelege astfel de expresii. De aceea mă feresc pe cât posibil să mă ocup de chestiuni speculative. Pentru că poporului, în mod obișnuit, nu-i place să urmărească astfel de lucruri, iar dacă ar putea să facă aceasta nu ar avea ceva stabil și sigur*”⁴¹⁵. Pentru că tratatele scrise de Sfântul Ioan, așa cum arată titlurile lor – *Despre preoție, Despre viața monahală, Despre*

⁴¹⁴E. Preuschen, *Johannes Chrysostomus*, în RE, vol. IV, p. 109;

⁴¹⁵Hom. IV, 2, *Comentariul la Ioan*, Omil. IV, 2, în NPNF, vol. XIV, p. 17;

feciorie și văduvie, *Despre educația copiilor, Despre suferință, Contra păgânilor și evreilor* – nu au conținut dogmatic, ideile lui hristologice trebuie căutate în omilii.

1. *Contra anomeenilor*. Sub titlul *Contra Anomoeos*, în colecția Migne (tomul 48, col. 701-802) s-au publicat unsprezece omilii⁴¹⁶. Dintre acestea, omiliile I-IV și VII-X au fost rostite la Antiohia între anii 386-387, iar omiliile XI-XII la Constantinopol, după 397. Titlul oferit de colecția Migne nu este exact, pentru că nu toate omiliile sunt îndreptate contra anomeenilor. Cu toate acestea, el este justificat, pentru că aceste omilii sunt apropiate tematic. În colecția *Sources Chrétiennes*, cinci omilii au fost publicate sub titlul *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*⁴¹⁷ și restul sub titlul *Sur l'Égalité du Père et du Fils*⁴¹⁸. Anomeenii erau o facțiune ariană radicală ce susținea pe deasupra că Îl „*cunosc pe Dumnezeu așa cum El Însuși se cunoaște*”⁴¹⁹. Pe lângă apărarea inefabilității și incomprehensibilității lui Dumnezeu, Sfântul Ioan subliniază egalitatea Fiului cu Tatăl.

2. *Omiliile la Sfânta Evaghelie după Matei*⁴²⁰. Sfântul Ioan Gură de Aur a explicat Sfânta Evaghelie după

⁴¹⁶ Este vorba de unsprezece omilii, nu de douăsprezece (Quasten III, p. 451) Anne-Marie Malingrey, *La tradition manuscrite des homélies de Jean Chrysostome <De incomprehensibili>*, în *SP*, X, Berlin, 1970, TU, 107, p. 22-28;

⁴¹⁷ *SC*, vol. XXVIII, introduction de Ferdinand Cavallera SJ et Jean Daniellou SJ, traduction et notes Robert Flaceliere, Paris, 1951;

⁴¹⁸ *SC*, vol. CCCXCVI, introduction, texte critique, traduction et notes par Anne-Marie Malingrey, Paris, 1994;

⁴¹⁹ *SC*, vol. XXVIII, Omil. II, 712B, p. 126-127;

⁴²⁰ *MPG*, vol. LVII-LVIII; *Kommentar zum Evangelium des Heiligen Mathäus*, trad. Joh. Chrysostomus Baur, în *BKV*, vol. XXIII,

Matei în nouăzeci de omilii rostite la Antiohia, foarte probabil în anul 380. Este cel mai vechi comentariu la Evanghelia după Matei care s-a păstrat integral. O serie de omilii sunt îndreptate contra arienilor, apărând egalitatea Fiului cu Tatăl și explicând pasajele unde Domnul Iisus Hristos vorbește despre El în sens uman, ca referindu-se la umanitatea Lui.

3. *Omiliile la Sfânta Evanghelie după Ioan*⁴²¹. În număr de optzeci și opt, aceste omilii, mai scurte decât cele la Matei, au fost rostite în jurul anului 391 la slujba de dimineață. Și în aceste comentarii se întâlnesc atacuri la adresa arienilor, mai ales a eunomienilor. Pe lângă afirmarea egalității dintre Tatăl și Fiul, Sfântul Ioan explică pasajele unde se relatează despre teama și patimile Domnului. Din acest grup omiletic s-a citat la sinodul IV ecumenic.

4. *Comentariu la Epistolele către Corinteni*⁴²². Sfântul Ioan a rostit patruzeci și patru de omilii la prima epistolă către Corinteni și treizeci-la cea de-a doua. Pe baza unor mărturii interne, se poate concluziona că au fost rostite la Antiohia, fără a ști cu exactitate anul. Referi-

München, 1915, *BKV* vol. XXV, München, 1916; *BKV*, vol. XXVI, München, 1916, *BKV* vol. XXVII, München; ed. rom., *Omiliile la Matei*, trad., introducere și note de Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1994;

⁴²¹ MPG, vol. LIX, 23-482; *Homilies on the Gospel of Saint John*, NPNF, vol. XIV, First Series, edited by Philip Schaff, Massachusetts, 1995, p. 1-361;

⁴²² MPG, vol. LXI, 9-610; *Epistles of Paul to the Corinthians*, NPNF, vol. XII, First Series, edited by Philip Schaff, Massachusetts, 1995;

rile la Comentariile la Matei și Ioan permit datarea lor după anul 391.

5. *Comentariu la Epistola către Filipeni*⁴²³. Baur crede că aceste cinsprezece omilii au fost rostite la Antiohia. Desele referiri la sarcinile pe care le implică episcopatul indică proveniența lor constantinopolitană. Importanță hristologică prezintă omilia a șaptea, care explică pericopa Filipeni 2, 5-11, în care apără doctrina Întrupării contra marcioniștilor, a lui Pavel de Samosata și a arienilor.

6. *Comentariu la Epistola către Evrei*⁴²⁴. Cele treizeci și patru de omilii care comentează ultima epistolă din corpul paulin au fost rostite la Constantinopol în anii 403-404. Așa cum arată titlul dat acestui comentariu în colecția Migne – *In Epistolam ad Hebraeos, ex notis ejus obitum a Constantino presbytero Antiocheno edita* – și după cum rezultă din introducere, corpul omiletic a fost publicat de către un oarecare preot pe nume Constantin din Antiohia, pe baza unei stenografii, la un an după moartea lui Gură de Aur.

III.3. Hristologia Sfântului Ioan Gură de Aur

În legătură cu imaginea Sfântului Ioan Gură de Aur despre Hristos, nu se poate afirma că a cunoscut vreo evoluție semnificativă de-a lungul vieții sale

⁴²³ MPG, vol. LXII, 177-198; *Homilies on Philipians*, NPNE, vol. XIII, trans. by John A. Broadus, Massachusetts, 1995, p. 181-255;

⁴²⁴ MPG, LXIII, 9-236; *On the Epistle to the Hebrews*, trans., introd. and notes by Frederic Gardiner, NPNE, vol. XIV, p. 335-522;

sau că s-ar putea observa vreo diferență evidentă de accente de la o operă la alta. De aceea, tratarea ei am realizat-o pe criterii tematice și nu cronologice sau bibliografice, precum la predecesorii și urmașii săi. Deși temele hristologice au ocupat un loc marginal în preocupările Sfântului Ioan, el s-a îngrijit să-și apere păstoriții de diferitele orientări gnostice, ariene și apolinariste. Dacă în apărarea egalității și deoființimii Fiului cu Tatăl el a repetat credința stabilită la Niceea, concepția despre relația dintre firile Mântuitorului cuprinde accente originale. A treia temă tratată va fi de natură mariologică.

III.3.1. Un niceean convins

Sfântul Ioan Gură de Aur a fost format teologic în mediul antiohian dominat de Meletie al Antiohiei, care, cel puțin în ce privește prima parte a vieții lui, a fost considerat un semiarian. De aceea, în Apus, Sfântul Ioan a fost suspectat, atunci când a cerut susținerea cauzei sale ca patriarh al Constantinopolului, de semiarianism. Specialiștii care au studiat scrierile sale au ajuns la concluzia că el a învățat cu fidelitate credința stabilită la Niceea. Omiliile sale sunt pline de atacuri la adresa arienilor. De altfel, adevăratul mentor teologic al Sfântului Ioan, Diodor, a fost, ca toți reprezentanții școlii antiohiene, un dușman convins al oricărei forme de arianism.

Sfântul Ioan a afirmat divinitatea Mântuitorului atât din rațiuni apologetice, împotriva evreilor și pă-

gânilor⁴²⁵, cât și contra arienilor. Fiul este Dumnezeu indescritibil, necuprins și „*egal cu Tatăl*”⁴²⁶. Dovezile divinității Sale sunt furnizate în primul rând de Sfințele Scripturi. O astfel de dovadă, ușor de înțeles și pe care Sfântul Ioan ține s-o prezinte creștinilor săi, se găsește în Sfânta Evanghelie după Matei 9, 1-6. Hristos este Dumnezeu pentru că poate să ierte păcatele și să citească gândurile oamenilor: „*Și aici El ne oferă noi și valoroase dovezi ale dumnezeirii și egalității Sale cu Tatăl. Evreii au spus că numai Dumnezeu poate să ierte păcatele; El însă nu numai că iartă păcatele, dar înainte de aceasta a mai făcut ceva ce numai Dumnezeu poate să facă, anume a citit gândurile cele ascunse ale inimii lor*”⁴²⁷.

Explicând episodul Schimbării la Față, Sfântul Ioan se oprește asupra cuvintelor Tatălui: „*Acesta este <Fiul Meu cel iubit...>* (Matei 17, 5), în care găsește o nouă dovedire a egalității cu Tatăl a Celui venit în lume pentru mântuirea noastră. Dumnezeu-Tatăl Îl iubește pe Fiul în virtutea nașterii din veci din El, dar și pentru că au aceeași voință. Doar distincția personală Îl deosebește pe Tatăl de Fiul: „*Nu numai pentru că L-a născut Îl iubește Tatăl, ci și pentru că întru toate are aceeași voință ca și Tatăl... Ce înseamnă însă <...în Care am binevoit>? Aceasta vrea a spune: în El Îmi găsesc liniștea și plăcerea,*

⁴²⁵ Paul W. Harkins, *Chrysostom the Apologist: On the Divinity of Christ*, în *Kyriakon*, vol. I, p. 441-451;

⁴²⁶ *Comentariul la Matei*, Omil. II, 2, în *BKV*, vol. XXIII, 1, p. 33; *MPG*, vol. LVII, 25; ed. rom., p. 29;

⁴²⁷ *Ibidem*, Omil. XXIX, 2; în *BKV*, vol. XXV, p. 173; *MPG* LVII, 360; ed. rom., p. 365;

pentru că în toate privințele este egal Tatălui, având aceeași voință cu Tatăl, căci El este în toate privințele una cu Tatăl și totuși rămâne Fiul separat”⁴²⁸.

Versetul Matei 11, 27 <Toate Mi-au fost date de către Tatăl Meu și nimeni nu cunoaște pe Fiul, decât numai Tatăl, nici pe Tatăl nu-L cunoaște nimeni, decât numai Fiul și cel căruia va voi Fiul să-i descopere> îi permite Sfântului Ioan realizarea unei explicații teologice mai profunde. Domnia peste toate a Fiului lui Dumnezeu nu trebuie să mire pe nimeni, pentru că El posedă ceva și mai înalt, anume cunoașterea Tatălui, precum și aceeași ființă, dovezi clare ale egalității dintre Tatăl și Fiul: „Ce vă mirați că eu sunt Domnul a toate, căci Eu am ceva mai mult, anume cunoașterea Tatălui **și sunt de aceeași ființă cu El** – τῆς αὐτῆς οὐσίας εἶναι”⁴²⁹.

De cel puțin cinci ori⁴³⁰ Sfântul Ioan a recurs la utilizarea termenului ὁμοούσιός pentru a sublinia egalitatea dintre Tatăl și Fiul. În aproape toate cazurile însă – iar aceasta mi se pare a fi o particularitate a hristologiei hrisostomiene – Sfântul Ioan susține cu versete biblice termenul nebiblic pe care Părinții de la Niceea l-au considerat a fi cel mai potrivit pentru a descrie relația intratrinitară dintre Tatăl și Fiul. Această strădanie a Sfântului Ioan vine, probabil, din dorința lui de a face credibil termenul ὁμοούσιός în rândul cre-

⁴²⁸ Ibidem, Omil. LVI, 3; în BKV, vol. XXVI, 3, p. 197; MPG, LVIII, 553; ed. rom., p. 652;

⁴²⁹ Ibidem, Omil. XXXVIII, 2; în BKV XXV, 2, p. 319; MPG, LVII, 430; ed. rom., p. 468;

⁴³⁰ Baur, *Der heilige Johannes Chrysostomus...*, p. 295;

dincioșilor. Realizarea acestei credibilități era posibilă, în primul rând, prin recurgerea la Sfintele Scripturi, a căror autoritate era recunoscută și respectată de masele credincioșilor.

Iată câteva dovezi în acest sens:

1) În Omiliile la Matei, Sfântul Ioan explică termenul ὁμοούσιός cu ajutorul unei parafraze la versetele Matei 16, 16-19: „De ce spune Hristos: <Tu ești Simon, fiul lui Iona, de acum te vei numi Petru>? Pentru că tu ai spus cine este Tatăl Meu, tot așa și Eu spun cine este cel care te-a conceput pe tine... Ar fi fost fără rost să spună <Tu ești Fiul lui Iona>, dar pentru că Petru l-a numit pe El Fiul lui Dumnezeu, și El a adăugat aceasta pentru a arăta că în același fel este El Fiul lui Dumnezeu precum acesta este fiul lui Iona, anume, **deoființă cu Dumnezeu**”⁴³¹. Cu alte cuvinte, Hristos este Fiul lui Dumnezeu, tot așa cum Petru este fiul lui Iona. Așa cum Iona, bărbat deplin, a adus la existență pe Petru ca bărbat deplin, cei doi fiind de aceeași ființă – ὁμοούσιός umană, Dumnezeu-Tatăl a născut din veci pe Fiul, Care este de aceeași ființă – ὁμοούσιός divină cu Tatăl.

2) În versetele Ioan 7, 45-46, combinate cu alte versete care abordează tema judecății divine, Sfântul Ioan găsește o nouă posibilitate de a argumenta biblic utilizarea lui ὁμοούσιός, recurgând și la popularul exemplu al prezenței martorilor în procesele civile: Fiul lui Dumnezeu poate afirma că Tatăl nu a judecat pe

⁴³¹ Omil. 54, 2, *BKV*, vol. XXVI, 3, p. 159; *MPG*, vol. LVIII, 534; ed. rom., p. 623;

nimeni, judecata fiind dată Fiului, dar în același timp că nu judecă singur, ci împreună cu Tatăl, de la Care a primit puterea judecătore, în virtutea deoființimii și implicit a egalității cu Tatăl. „*El a spus, de asemenea, că Tatăl nu a judecat pe nimeni* (Ioan. 5, 22). *Atunci cum poate să spună aici <dacă judec, judecata Mea este dreaptă pentru că nu judec singur?> El vorbește din nou contra gândurilor lor. Judecata care este a Mea este judecata Tatălui. Tatăl, judecând, nu ar judeca altfel decât Mine și Eu nu aș judeca altfel decât Tatăl... Cu privire la oameni, când doi sunt martori în ce-i privește pe un altul, atunci mărturia lor este considerată dreaptă, dar dacă cineva ar depune mărturie pentru el însuși, atunci nu mai sunt doi. El nu a spus aceasta decât pentru a arăta că este deoființă – ὁμοούσιός (cu Tatăl) și că nu a avut nevoie de alt martor și că nu este cu nimic inferior Tatălui*”⁴³².

3) Sfântul Ioan respinge ca „*nebunești*” argumentele celor care cu ajutorul Scripturii încearcă să combată termenul ὁμοούσιός. Aceștia, adică arienii, spun, pe baza versetului din Psalmul 81, 6: <Eu am zis: Dumnezeu sunteți și fii ai Celui Preaînalt> că „și noi am putea fi deoființă cu Tatăl, căci și noi suntem numiți Fii”. Într-adevăr, explică Hrisostomul, Scriptura ne numește pe toți „dumnezei” și „fii ai lui Dumnezeu”, însă numai Logosul este deoființă cu Tatăl pentru că numai El este Cel care-L vede și cunoaște deplin și din veci pe Tatăl, descoperindu-L lumii: Ioan 1, 18 <Pe Dumnezeu nimeni

⁴³² Comentariu la Ioan, LII, 3, în LNPF, vol. XII, p. 188; MPG, vol. LIX, 200;

*nu L-a văzut vreodată, Fiul Cel Unul-Născut, care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut". Prin urmare, numai El este Fiu după ființă al Tatălui, noi suntem „fii” și „dumnezei” prin înfiere*⁴³³.

Într-una din omiliile în care folosește ὁμοούσιός, Sfântul Ioan recurge exclusiv la argumentul logic ușor de observat în natură de către orice credincios: ar fi absurd să se creadă că Fiul, de vreme ce este născut din Tatăl din veci, nu ar fi deoființă cu Cel Care L-a născut, pentru că în natură, animalele și plantele au aceeași esență cu cei din care provin. „...Fiul este deoființă cu Tatăl – εἰ ὁμοούσιός ἐστιν ὁ Υἱὸς τῷ Πατρὶ? Aceasta este în conformitate nu numai cu Scriptura, ci și cu rațiunea comună a toate. Că Cel Care a fost zămislit este deoființă cu Cel Care L-a zămislit – Ὅτι γὰρ ὁμοούσιός ὁ γεννηθεῖα τῷ γεννησάντι am putea s-o vedem nu numai când e vorba de oameni, ci și de toate animalele și arborii”⁴³⁴.

III.3.2. Relația dintre firile Mântuitorului

Întruparea Mântuitorului ocupă un loc central în iconomia mântuirii la Sfântul Ioan Gură de Aur. Explicând primul verset al Evangheliei după Matei, el se întreba, bineînțeles retoric: „De ce o numește <Cartea neamului lui Iisus Hristos> de vreme ce nu cuprinde numai nașterea, ci întreaga iconomie? Pentru că nașterea a fost începutul iconomiei Lui, originea și izvorul harului pe care

⁴³³ Omil. VII, 95, 105, SC, vol. CCCIXVI, p. 118-119;

⁴³⁴ Omil. VII, 80, SC, vol. CCCICVI, p. 116-117;

L-a adus nouă. Precum Moise a numit (lucrarea sa) cartea cerului și a pământului (Facerea 1, 1), deși nu este vorba acolo numai de cer și de pământ, ci de toate care există între ele, tot așa și Evanghelistul și-a numit cartea după lucrarea cea de început a Domnului"⁴³⁵.

Pentru marele orator, misterul Întrupării depășește rațiunea umană, sentimentul care-l încearcă în fața acestei taine fiind de mirare, neputând pricepe cum „*Cel inexprimabil, indescriptibil și incomprehesibil, Care este egal cu Tatăl, a venit la noi prin pântecul Fecioarei și a binevoit a se naște dintr-o femeie și a avea pe Avraam și David ca strămoși*”⁴³⁶. Conceperea a avut loc într-un mod „*neobișnuit și minunat*”⁴³⁷, dar cum anume, nu poate să ne lămurească nici arhanghelul Mihail și nici Evanghelistul Matei: „*Nici măcar Gavriil, cu atât mai puțin Matei, nu a fost în stare să ne spună ceva mai mult decât că aceasta a fost lucrarea Duhului Sfânt, însă cum – nu a explicat nici unul din ei mai în amănunt și nici nu ar fi putut să facă aceasta*”⁴³⁸.

O atenție deosebită merită citatul de mai sus: „*Cel inexprimabil... Care este egal cu Tatăl... a binevoit a se naște dintr-o femeie și a avea pe Avraam și David ca strămoși.*

⁴³⁵ Comentariu la Matei, Omil. II, 3, BKV, vol. XXIII, 1, p. 35; MPG, LVII, 27; ed. rom., p. 30-31;

⁴³⁶ Ibidem, Omil. II, 2, BKV, XXIII, 1, München, 1915, p. 33; MPG, LVII, 25; ed. rom., p. 29;

⁴³⁷ Ibidem, Omil. 37, 2, în BKV, vol. XXV, 2, München, 1916, p. 301; MPG, LVII, 422;

⁴³⁸ Ibidem, Omil. IV, 3, BKV, vol. XXIII, München, 1915, p. 63; MPG, LVII, 42; ed. rom., p. 50;

„Aici Sfântul Ioan pare a afirma nașterea reală din Fecioara a Fiului lui Dumnezeu și adevărata Sa înomenire, de vreme ce a avut ca strămoși pe Avraam și David. Chiar dacă s-ar putea argumenta că în citatul de mai sus avem de-a face cu o exaltare omiletică în fața misterului Întrupării, alte pasaje hrisostomiene dovedesc că el a vorbit în mod clar de „două nașteri” ale Fiului lui Dumnezeu: una ca a noastră, din Fecioara Maria și alta inefabilă, din veci din Tatăl⁴³⁹. De remarcat detașarea clară, în această privință, de hristologia mentorului său Diodor, care respinge clar „a doua naștere” din Fecioară a Fiului lui Dumnezeu, precum și vreo relație filială dintre Logos și Avraam sau David.

Deși taina Întrupării nu poate fi pătrunsă, totuși, cu ajutorul revelației și al rațiunii se pot face anumite precizări. Întruparea nu a însemnat „*schimbarea esenței* – οὐ μεταβολὴν οὐσίαν *divine*”⁴⁴⁰ și nu L-a făcut pe Fiul cu nimic inferior Tatălui, nepierzând nimic din slava pe care o are prin natură⁴⁴¹. „*Nu cumva* – își avertiza Sfântul Ioan auditoriul – *atunci când auziți că S-a golit pe Sine însuși* – ἐκένωσεν ἑατὸν *să credeți că a suferit vreo schimbare* – μεταβολὴν *sau mutare* – μετὰ πτωσιν *sau pierdere* – ἀφανισμόν; *El spune că în timp ce a rămas ceea ce a fost, a luat ceea ce nu era și devenind carne, a rămas Dumnezeu, căci era Cuvântul. În acest fel era*

⁴³⁹ Comentariu la Ioan , Omil. XV, 1; în LNPF, vol. XIV, p. 51; MPG, LIX, 98;

⁴⁴⁰ Comentariu la Ioan, Omil XI, 2; LNPF, vol XIV, p. 39; MPG, vol. LIX, 79;

⁴⁴¹ Contra anom. X, 6; MPG, vol. XLVIII, 792;

El ca un om și de aceea se spune <asemeni – σχήματι>, nu pentru că natura ar fi degenerat – μετέπεσεν sau pentru că s-ar fi petrecut vreo amestecare – σύγχυσις, ci pentru că s-a făcut după chipul omului”⁴⁴².

Că la Sfântul Ioan lipsește orice urmă de theopasism rezultă din același comentariu la Epistola către Evrei: „Aceasta (pătımirea) este întru totul josnic, umil și nedemn de Dumnezeu... Dumnezeu nu este pătimitor – ἀπαθής ὁ Θεός ἐστιν”⁴⁴³.

Și la Sfântul Ioan întâlnim *hristologia locuirii*, bazată pe texte scripturistice. Locuirea implică, în ciuda diferențierii, o unitate a celor două firi depline pe care Sfântul Ioan o numește „unire – ἐνώσει” sau „legătură – συναφεια” neamestecată, și inexprimabilă, modul unirii fiind cunoscut numai lui Dumnezeu: „Nu vorbesc de o schimbare a acelei naturi neschimbabile, ci de Cel <Unul> (In 1, 14) și de <locuire> (Coloseni 2, 9). Locuitul în cort nu este același lucru cu cortul, ci altceva. Unul locuiește în altul, altfel n-ar mai fi locuire; nimic nu locuiește în sine însuși. M-am referit la ființă atunci când am spus <Unul>, căci prin unire – ἐνώσει și legătură – συναφεια Dumnezeu-Cuvântul și carnea sunt una – ἐν ἐστιν ὁ Θεὸς ὁ Λόγος καὶ ἡ σὰρξ, fără amestecarea – οὐ σύγχυσεως sau reducerea firilor – ἀφανισμού τῶν οὐσιων, ci printr-o unire de neexprimat și neexplicat – ἐνώσεως ἀρρήτου... καὶ ἀφράστου. Cum s-a întâmplat acest lucru nu întreb, s-a întâmplat așa cum Însuși Dumnezeu

⁴⁴² Comentariu la Filipeni, VII, 2, în NPNF, vol. XIII, p. 214; MPG, LXII, 231-232;

⁴⁴³ Ibidem, Omil. V, 2, în LNPF, vol. XIV, p. 389, MPG, LXIII, 48;

știe"⁴⁴⁴. Nu este de mirare că acest text a fost citat în timpul discuțiilor de la Calcedon unde s-a dogmatizat relația dintre firile Mântuitorului.

În alte omilii, Întruparea este exprimată prin *hristologia îmbrăcării*, omenitatea fiind numită „haină a cărnii – σαρκὸς περιβολή”⁴⁴⁵. Acest tip hristologic de exprimare a relațiilor dintre firi a fost folosit cel mai des de Teodor de Mopsuestia.

La Sfântul Ioan, afirmarea realității trupului Mântuitorului este o preocupare la fel de constantă. Această preocupare nu a putut avea decât rațiuni pastorale. Cu siguranță, în momentul în care comunitatea lui s-a confruntat cu provocări dochetiste, marele orator a știut să găsească prilejul potrivit spre a le combate. Venirea Mântuitorului lumii în „carne adevărată”⁴⁴⁶ a fost profețită în Vechiul Testament. Întruparea a fost reală, Trupul Lui nefiind o „fantezie – φαντασία” sau „umbră – σκία”, ci „natură adevărată – ἀλήθεια ψύσεως”⁴⁴⁷. Dumnezeu Și-a însușit un trup întocmai cu al nostru, dovadă în acest sens fiind nașterea din pânțelece Fecioarei: „Sfântul Pavel, spunând <S-a născut din femeie> a închis gura celor care spun că Hristos a venit la noi ca o părere. Dacă într-adevăr s-a întâmplat așa cum spun gnosticii, atunci de ce a mai avut nevoie de un pânțelece? Pentru că dacă s-ar fi întâmplat

⁴⁴⁴ Ibidem, Omil. XI, 2, în LNPF, vol. XIV, p. 39; MPG, LIX, 80;

⁴⁴⁵ Comentariu la Matei, Omil. XLIV, 3 în BKV, vol. XXVI, 3, p. 23; MPG LXVII, 467;

⁴⁴⁶ Comentariu la Ioan, Omil. 15, 1, în LNPF, vol. XIV, p. 52; MPG, LVIII, 98;

⁴⁴⁷ Contra Anom. VII, 3; MPG, vol. XLVIII, 759;

așa, Hristos nu ar fi avut nimic în comun cu noi și carnea ar fi fost de altă natură, și nu ca a noastră"⁴⁴⁸.

O altă dovadă, pe înțelesul oricui, este oferită de relatarea episodului vindecării femeii ce avea curgere de sânge: „Când ea (femeia ce avea curgere de sânge) a mers la Domnul și și-a recăpătat sănătatea, Hristos nu a vindecat-o imediat, ci mai întâi a întrebat-o < cine este cel ce s-a atins de Mine? > Atunci a zis Petru: < Învățătorule, mulțimea te împulzește... > (vezi Luca 8, 45) Aceasta este cea mai bună dovadă că Domnul a avut carne adevărată – **σάρκα ἀληθινή**"⁴⁴⁹. Rolul de bază al „cărnii adevărate”⁴⁵⁰ a fost acela de a sluji lui Dumnezeu ca organ de manifestare externă. Ca urmare a acestei utilizări, ea a fost umplută de sfințenie, de aceea Sfântul Ioan o numește „templu sfânt – **ναὸν ἀγίον**"⁴⁵¹.

În Comentariul la Epistola către Evrei, Hrisostomul scoate, de asemenea, în evidență realitatea omenității lui Hristos Care S-a născut, a fost alăptat, a crescut, a cunoscut experiența ispitelor, a pățimit, a murit și a înviat⁴⁵². Hristos nu a fost precum Marele Preot al evreilor care nu cunoștea durerile poporului. În calitate de „Mare Preot venit din cer”, El a experiat durerile

⁴⁴⁸ *Comentariu la Matei*, Omil. IV, 3, în BKV, vol. XXIV, 1, p. 63; MPG, LVII, 43; ed. rom., p. 51;

⁴⁴⁹ *Ibidem*, Omil. XXXI, 2, în BKV, XXV, 2 p. 200; MPG, LVII, 372; ed. rom., p. 383;

⁴⁵⁰ *Comentariu la Ioan*, 15, 1, în LNPF, vol. XIV, p. 52; MPG, vol. LIX, 98;

⁴⁵¹ *In diem natalem*, 6, MPG XLIX, 359;

⁴⁵² *Comentariu la Evrei*, Omil. V, 3-4, în LNPF, vol. XIV, p. 389-390; MPG, LXIII, 45-46;

noastre⁴⁵³, „nu numai ca Dumnezeu, ci și ca om”⁴⁵⁴. Bineînțeles că în acest pasaj Sfântul Ioan nu acreditează ideea suferinței lui Dumnezeu, pe care o respinge categoric, ci doar că Fiul lui Dumnezeu a experiat cele umane prin umanitatea însoșită. Cum anume s-a întâmplat acest lucru, el nu ne spune, iar dacă cineva l-ar fi întrebat, probabil ar fi răspuns, ca de atâtea ori când a fost vorba de relația dintre firile Mântuitorului, că numai Dumnezeu știe. Afirmatia experierii de către divinitate a celor umane prin umanitatea însoșită exprimă profunzimea unității dintre cele două firi care este exprimată – după părerea mea – mai clar decât la oricare alt antiohian.

Trupul asumat de Fiul lui Dumnezeu a fost „însuflăit”. Sfântul Ioan a fost nevoit să facă această subliniere, într-un mod oarecum surprinzător, împotriva maniheilor care „*fac din pietre, lemn și din alte statui dumnezei... iar nouă ne impută ca fiind o greșeală dacă spunem că Dumnezeu, prin Duhul Sfânt, Și-a pregătit un templu viu – ναὸν ζῶντα prin care a mântuit lumea*”⁴⁵⁵.

Așa cum era de așteptat, nu lipsesc nici referirile la sufletul uman al Mântuitorului împotriva apolinaristilor, deși atacurile antiapolinariste sunt surprinzător de puține. Unii patrologi au văzut în următorul pasaj din *Comentariul la Ioan*⁴⁵⁶ o referire la erezia apolinaristă:

⁴⁵³ Ibidem, Omil. VII, 4-5, în *LNPF*, vol. XIV, p. 399-340; *MPG*, LXIII, 63;

⁴⁵⁴ Ibidem, Omil. V, 2, în *LNPF*, vol. XIV, p. 388; *MPG*, LXIII, 47;

⁴⁵⁵ *In diem natalem* 6, *MPG*, XLIX, 358-359;

⁴⁵⁶ *Comentariu la Ioan*, Omil. XI, 2; în *LNPF*, vol. XIV, p. 39; *MPG*, LVIII, 79;

„De ce folosește expresia <S-a făcut – ἐγένετο>? (Ioan 1, 14) Pentru a închide gura ereticilor. Căci sunt unii care spun că în toate relatările Legii (despre Mântuitorul) ar fi fost numai o aparență, un fel de joc, o alegorie, iar pentru a îndepărta blasfemia lor a spus <S-a făcut>, dorind ca prin aceasta să înfățișeze nu schimbarea esenței divine – οὐ μεταβολὴν οὐσίαν, ci că a asumat carne adevărată – σαρκὸς ἀληθινῆς”. Într-adevăr, textul hrisostomic pare a explica rolul dogmatic al versetului din Ioan 1, 14, anume acela de a-i combate pe dochetiști. El a început să fie folosit de alți eretici pentru a-și argumenta negarea existenței reale a unui suflet rațional în Hristos.

În Comentariul la Epistola către Filipeni găsim o referire clară la Apolinarie: „Prin aceste cuvinte (din Fil. 2, 5-7) el a scris contra urmașilor lui Arie din Alexandria, a lui Paul de Samosata, a lui Marcel Galateanul, a lui Sabelie Libianul, a lui Marcion cel care a fost în Pont, a lui Valentin, a lui Mani, a lui **Apolinarie din Laodiceea**, a lui Fotie, a lui Sofronie și, într-un cuvânt, contra tuturor ereticilor”⁴⁵⁷.

Comentând Filipeni 2, 7 Sfântul Ioan se oprește la cuvintele „făcându-Se asemenea oamenilor” la care oferă explicația: „Pavel vrea să spună că El nu a fost un simplu om. Cu referire la aceasta spune el <asemenea oamenilor>. Căci noi suntem într-adevăr trup și suflet, dar El (Hristos) este **Dumnezeu, trup și suflet** – Θεὸς καὶ ψυχὴ καὶ σῶμα”⁴⁵⁸. Pentru a sublinia că distincția dintre carnea

⁴⁵⁷ Comentariu la Filipeni, Omil. VI, 1, în NPNE, vol. XIII, p. 206; MPG, LXII, 218;

⁴⁵⁸ Ibidem, Omil. VII, 2, în NPNE, vol. XIII, p. 214; MPG LXII, 231;

lui Hristos și cea a noastră constă numai în lipsa de păcat, Sfântul Ioan recurge la textul din Romani 8, 3 <Pentru că ceea ce a fost cu neputință Legii – fiind slabă prin trup – a săvârșit Dumnezeu, trimițând pe Fiul Său întru asemănarea trupului păcatului și pentru păcat a osândit păcatul **în trup**> pe care-l explică astfel: „Căci într-adevăr când El spune că a osândit păcatul întru asemănarea trupului păcatului, nu spune că El nu a avut carne, ci că aceasta nu a săvârșit păcat și nu este asemenea cărnii celei păcătoase. În ce fel a fost asemenea? După natură, nu după răutate; în acest sens a fost similar cu sufletul păcătos – ἀμαρτωλοῦ ψυχῆς”⁴⁵⁹. De observat **substituirea sufletului păcătos cu trupul păcătos**. Aceasta arată două lucruri: că prin carne la Sfântul Ioan se înțelege natura umană și că sufletul nu trupul este pentru el originea păcatului⁴⁶⁰. Avem de-a face aici cu o poziție antiapolinaristă clară. Așa cum reiese și mai pe larg din polemica antiapolinaristă a lui Teodor de Mopsuestia, Apolinarie socotea trupul drept cauză și sediu al păcatului. Pentru anti-ohieni, păcatul era considerat a fi produsul sufletului, prin urmare izbăvirea de el era legată de izbăvirea sufletului. De aceea, negând asumarea sufletului, Apolinarie nega implicit posibilitatea unei reale izbăviri de păcat. Sfântul Ioan își permite să construiască o astfel de argumentație pe baza textului din Romani 8, 3 unde, de fapt, este vorba numai de osândirea păcatului „în

⁴⁵⁹ Ibidem, NPNE, vol. XIII, p 215;

⁴⁶⁰ Camilius Hay, *St. Chrysostom and the Integrity of the Human Nature of Christ*, în *Franciscan Studies*, 16 (1959), nr. 1-2, p. 302;

carne” în virtutea înțelesului pe care-l are la el termenul σαρκῆ atunci când este folosit în sens hristologic, anume ca sinonim cu ἄνθρωπος.

Orientarea antiapolinaristă din comentariul la Epistola către Filipeni este confirmată de formularea unei *hristologii simetrice* care va atinge forma maximă de dezvoltare la Teodor de Mopsuestia. Principiul acestui tip hristologic specific antiiohian este: omenitatea Mântuitorului a fost tot atât de deplină ca și divinitatea Lui: „*Și iarăși avem de luptat contra celor care neagă că Hristos a asumat un suflet. Dacă chipul lui Dumnezeu este Dumnezeu deplin, atunci chipul robului este rob deplin*”⁴⁶¹.

Pentru omenitate, Întruparea a adus după sine o serie de efecte. Unul din ele a fost înfierea noastră: „*El a devenit Fiul Omului cu toate că era Fiul lui Dumnezeu, ca să-i poată face pe fiii oamenilor copiii lui Dumnezeu. Unirea Celui de sus cu cel de jos nu prejudiciază cu nimic măreția celui de sus, ci-l ridică pe cel de jos din starea lui umilă... În nici un caz El nu și-a redus propria fire prin această coborâre, ci ne-a ridicat pe noi, firea noastră care a fost până atunci într-o stare de umilință și întuneric, la mărirea cea inefabilă*”⁴⁶².

Precum taina Întrupării, la fel și efectele acesteia trebuie să trezească auditoriului uimirea: „*miră-te că El, care este Fiul lui Dumnezeu cel veșnic, Fiul Lui adevărat, de bună voie se lasă a fi numit Fiul lui Avraam pentru a te*

⁴⁶¹ Comentariu la Filipeni, Omil. VII, 3, în NPNE, vol. XIII, p. 215b; MPG, LXII, 232;

⁴⁶² Comentariu la Ioan, Omil XI, 1; în LNPF, vol XIV, p. 38; MPG, LIX, 79;

face pe tine fiul lui Dumnezeu și a îngăduit ca un rob să fie numit tatăl Lui pentru ca prin aceasta să-ți ofere ție, robului, pe Domnul tău ca și tată"⁴⁶³.

Unitatea dintre cele două firi este atât de accentuată, încât Fiul lui Dumnezeu, Care posedă atotștiința divină, o împărtășește și naturii umane: „*De aceea nu prin auz sau văz știe El ceea ce știe, ci în natură (divină) posedă totul, fiind din sânurile Tatălui și neavând nevoie ca cineva să-l învețe*"⁴⁶⁴. Pasajelor biblice unde este vorba de aparenta necunoaștere a lui Iisus Hristos, pe care ceilalți antiohieni le pun exclusiv pe seama omenității, Sfântul Ioan le dă alte explicații. De exemplu, versetul Matei 26, 39, <Părintele meu, de este cu putință să treacă de la mine paharul acesta! Însă nu precum voiesc Eu, ci precum Tu voiești>, în Comentariul de la Matei, primește, ca atâtea alte versete, o explicație cu caracter etic: „*Prin rugăciunea <de este cu putință să treacă paharul acesta>, el arată că este un om; în fraza a doua <Însă nu precum voiesc Eu, ci precum Tu voiești> descoperă virtutea și sfințenia Sa și ne învață să urmăm pe Dumnezeu, chiar dacă natura se împotrivește*"⁴⁶⁵.

Într-o altă omilie rostită special pe această temă, Sfântul Ioan oferă o cu totul altă explicație, folosindu-se de un artificiu exegetic: „*Ce spui? Este El necunosător*

⁴⁶³ *Comentariu la Matei*, Omil. II, 2, în BKV, vol. XXIII, 1, München, 1915, p. 33; MPG, LVII, 25; ed. rom., p. 29;

⁴⁶⁴ *Comentariu la Ioan*, Omil. XXX, 1, în NPNF, vol. XIV, p. 103; MPG LIX, 172;

⁴⁶⁵ *Comentariu la Matei*, Omil. LXXXI, 1, în BKV, vol. XXVII, 4, p. 151; MPG LXXX, 731; ed. rom., p. 939;

indiferent dacă aceasta este cu puțință sau nu? Cum a putut îndrăzni cineva să pretindă aceasta? Și totuși limbajul acesta presupune ignoranță. Prezența conjuncției <dacă> indică o stare de îndoială. Dar așa cum am spus, nu trebuie să ne oprim la cuvinte. Trebuie să mergem la nuanță, să cunoaștem scopul și motivul celui care vorbește și să găsim o soluție la această problemă în conformitate cu sensul ascuns în spatele cuvintelor. Cum s-ar fi putut ca Înțelepciunea cea inefabilă, Fiul care cunoaște pe Tatăl tot atât de bine precum Tatăl îl cunoaște pe El, cum ar fi putut fi necunoscător în această privință? Căci cunoașterea celor despre patimi nu este inferioară cunoașterii esenței (divine)".⁴⁶⁶ Versetul despre ziua judecății (Matei, 24, 36) este explicat în același fel. Fiul nu știe ziua judecății în sensul că nu-l putea divulga Apostolilor Săi⁴⁶⁷.

În ce privește lucrările Mântuitorului, uneori Sfântul Ioan, ca și antecesorii săi antiohieni, din grija de a păstra imutabilitatea esenței divine a Fiului lui Dumnezeu, atribuie anumite lucrări numai firii umane: „*Dacă le înțelegem pe toate ca referindu-se la dumnezeire, atunci faci pe Aceasta*

⁴⁶⁶ Omilia in illud, Pater, si possibile est..., în MPG, LI, 31-32;

⁴⁶⁷ Comentariu la Matei, Omil. LXXVII, 1, în BKV vol. XXVII, 3, p. 69; MPG, LVIII, 703; ed. rom., p. 873: „Când a spus ucenicilor că <nici îngerii>, le-a închis gura, ca să nu mai caute să afle ce nu știu nici îngerii; când a spus că <nici Fiul> îi oprește nu numai să știe, dar și să cerceteze...Dacă n-ar fi aceasta explicația, dacă Fiul într-adevăr n-ar ști ziua aceea, când o va ști?... Se poate, oare, ca Fiul să nu știe nici timpul judecății? Se poate, oare, ca Fiul să știe cum trebuie să judece... și să nu știe ce-i cu mult mai neînsemnat decât aceasta? Se poate, oare, să nu știe ziua, o dată ce <toate prin El s-au făcut și fără de El nimic nu s-a făcut>?” (Ioan 1, 3);

capabilă de suferință... Căci dacă a curs sânge din natura divină și inefabilă și dacă această natură și nu carnea a fost chinuită și prinsă în cuie pe Cruce, în această părere... nici măcar diavolul însuși nu ar putea scoate o astfel de blasfemie”⁴⁶⁸.

Alteori însă Sfântul Ioan, din grija de a păstra unitatea dintre firi, subliniază că între cele două lucrări există o deplină armonie. Într-o omilie la învierea lui Lazăr, el scrie: „Niciodată nu am lăsat omenitatea asumată nearmonizată cu acțiunea divină – τῆς θείας ἐνεργείας, (activând) când ca om, când ca Dumnezeu... învățând că cele umile se referă la umanitate, iar cele mărețe la divinitate... Ca Dumnezeu am ținut în frâu natura postind patruzeci de zile, iar după aceea ca om am fost flămând și obosit; ca Dumnezeu am liniștit marea, ca om am fost ispitit de diavol, ca Dumnezeu am izgonit pe diavoli, ca om sunt pregătit să pățimesc pentru oameni”⁴⁶⁹.

Din alte citate ar părea să rezulte că Sfântul Ioan Gură de Aur acreditează ideea existenței unei singure lucrări divine, coordonate de Logos. Aceasta pentru că nu rezultă foarte clar existența unei voințe proprii a naturii umane. Ca dovadă în acest sens este invocat tot episodul din grădina Ghetsimani, căruia i se oferă o a treia explicație: Hristos știa de la profeți că „paharul patimilor” nu poate să treacă de la El. Cum rugăciunea a aparținut omenității și nu divinității, cuvintele „<de este cu puțință>... arată slăbiciunea naturii

⁴⁶⁸ Comentariu la Ioan, Omil. III, 3, în LNPF vol. XIV, p. 12; MPG, LIX, 41;

⁴⁶⁹ In quat. Lazarum I, în MPG, vol. L, 642-643, trad. după C. Hay, art. cit., p. 310;

umane care nu dorea să se despartă de această viață"⁴⁷⁰. Problema este transferată din planul cunoașterii în cel al voinței⁴⁷¹.

Teama primirii patimilor de către omenitate este urmarea unui instinct, nu al unei voințe proprii: „În cuvintele <Dacă este cu puțință să treacă de la Mine paharul acesta> și <nu precum voiesc Eu, ci precum Tu voiești> nu indică altceva decât că El este îmbrăcat cu carne, care se teme de moarte. Căci a se teme de moarte și a ezita și a avea groază de ea este propriu acesteia (cărnii). Uneori El o lasă lipsită și privată de propria Lui acțiune arătându-i slăbiciunea, alteori tăinuiește aceeași slăbiciune pentru ca tu să înveți că El nu este un simplu om... El amestecă alteori acțiunile spre a nu mai da pretext bolii și nebuniei lui Paul de Samosata, nici celei a lui Marcion și nici celei a lui Mani. Prin urmare El vorbește mulțimilor ca Dumnezeu, și iarăși El tremură (înainte de moarte) ca om"⁴⁷².

Pentru Hrisostomul, însuși actul mântuirii lumii prin Răstignire pare a fi rezultatul unei singure lucrări de natură divină, dar care implică și o lucrare umană subordonată. „Nu prin slăbiciunea celui răstignit, nici pentru că evreii ar fi fost mai puternici decât El, ci pentru că <Dumnezeu a iubit lumea> a fost pus pe Cruce templul Său însuflețit – ó ἐμψυχος αὐτοῦ ναός"⁴⁷³. Acest mod

⁴⁷⁰ Sur l'Égalité..., Omil. VII, 456-458, în SC, vol. CCCXCVI, p. 150-151;

⁴⁷¹ Camilius Hay, art. cit. p. 305;

⁴⁷² Sur l'Égalité..., Omil. VII, 520-535, în SC, vol. CCXCVI, p. 154-157;

⁴⁷³ Comentariu la Ioan, Omil. XXVII, 2, în LPNF, vol. XIV, p. 95; MPG, LIX, 159;

de a vedea lucrările divină și umană a lui Iisus Hristos exprimă indirect, dar foarte sugestiv, unitatea firilor.

Când Hristos acționează ca om – ὥς ἄνθρωπος, face aceasta din două motive, ori pentru a scoate în evidență realitatea Întrupării, ori din dorința de a se putea face cunoscut auditoriului său. În legătură cu acest al doilea motiv, Sfântul Ioan dezvoltă o *teorie a condescendenței* – συγκατάβασις. Dumnezeu este incognoscibil în esența Lui pentru întreaga Lui creatură rațională, chiar și pentru îngerii care sunt cel mai aproape de tronul slavei Sale. Explicând viziunea lui Isaia (6, 1-2) în care serafimii zboară în jurul tronului ceresc, el arată ce înseamnă actul condescendenței lui Dumnezeu: „*Ce este condescendența? Este pentru Dumnezeu actul înfățișării și al manifestării Lui, nu cum este El, ci așa cum poate fi văzut de cel care este capabil de vederea Lui, măsura în care El se prezintă pe Sine slăbiciunii (limitării) celui care se uită la El*”⁴⁷⁴.

Dacă nici îngerii nu-L pot vedea pe Dumnezeu, pentru oameni, Logosul a trebuit să-Și manifeste dumnezeirea „*în conformitate cu credința lor cu privire la El*”⁴⁷⁵. Slăbiciunea evreilor a fost atât de mare încât, atunci când L-au auzit vorbind pentru prima dată, nu au fost în stare să înțeleagă sublimul lucrării Sale. Când Hristos a vorbit într-un limbaj care depășea puterea de înțelegere a naturii umane, ei s-au arătat scandalizați. La auzul

⁴⁷⁴ Sur l'Incompréhensibilité..., I, 707C, SC, vol. XXVIII; p. 102-103;

⁴⁷⁵ Comentariu la Matei, Omil. XIV, 1, în BKV, vol. XXIII, 1, p. 228; MPG, LVII, 218;

cuvintelor „*Eu sunt mai înainte de a fi fost Avraam*” (Ioan 8, 58) au aruncat asupra Lui cu pietre. Când a vorbit despre Răstignire și despre proveniența de la Tatăl a puterii Sale de a vorbi, «*Când veți înălța pe Fiul Omului, atunci veți cunoaște că Eu sunt și că de la Mine Însumi nu fac nimic, ci precum M-a învățat Tatăl așa vorbesc*» (Ioan 8, 29) au crezut în El. De aceea Hristos se exprimă pe El Însuși, când într-un mod uman – ἄνθρωπίνως, când într-un mod adecvat dumnezeirii Sale – θεοπρεπῶς, pe de o parte pentru a face cunoscut slăbiciunile umane, pe de altă parte pentru a face accesibilă învățătura Lui. Exprimarea smerită nu poate fi atribuită naturii Sale, ci slabei înțelegeri a auditoriului⁴⁷⁶.

În secolul al VII-lea, Sfântul Ioan Gură de Aur a fost citat de către Sfântul Maxim Mărturisitorul⁴⁷⁷ († 662) în favoarea învățăturii despre două voințe și două lucrări ale Mântuitorului. „*Aici El ne arată slăbiciunea firii umane care nu a vrut să se despartă de această viață și a tremurat și a șovăit... ca Dumnezeu, dorește ca patimile să se apropie, însă ca om a șovăit și s-a rugat fierbinte. De aceea a venit voind spre patimi, zicând: <Putere am Eu ca să-l pun și putere am ca să-l iau> (Ioan 10, 18). Aceste cuvinte exprimă nu numai starea de chin, ci indică, de asemenea, două voințe opuse, una a Fiului, alta a Tatălui... Iar dacă ceea ce s-a spus se referă la dumnezeire se ridică o mare contradicție și rezultă concluzii absurde. Iar dacă s-a spus*

⁴⁷⁶ Sur l'Égalité..., Omil. VII, 247-259 în SC, vol. CCCXCVI, p. 132-134;

⁴⁷⁷ S. Maximus, Tractatus de Ecthesi, MPG, 91, 161-162; citat din Contra Anomoeos VII, MPG, XLVIII, 765-766;

în legătură cu carnea, se ajunge la un înțeles acceptabil și nimeni nu va găsi ceva de obiectat. Căci carnea nu este de condamnat pentru nedorința ei de a muri, căci aceasta este normal ... Aceste cuvinte nu arată altceva decât că El este cu adevărat îmbrăcat în carne temătoare de moarte – φοβούμε νην θάνατον; căci a se teme de moarte și a se feri de ea este propriu acesteia (cărnii)”⁴⁷⁸.

III.3.3. Mariologia

Probabil nicăieri nu se pot observa atât de clar două dintre caracteristicile teologiei hrisostomiene – anume caracterul antiohian și lipsa înclinației spre speculație – ca în mariologie. În mod sigur, dacă textele biblice pe care le-a explicat credincioșilor săi nu l-ar fi pus în situația de a vorbi despre Maica Domnului și nașterea Domnului din pânțele ei, Sfântul Ioan nu ar fi făcut vreo referire mariologică. Cele care există arată clar nedorința lui de a se implica în disputa mariologică începută anterior.

Așa cum deja am arătat, mentorul său, Diodor din Tars a preferat, pentru Fecioara Maria, titlul de *Născătoare de om*, ceea ce i-a adus critica Sfântului Grigorie de Nazianz. Teodor de Mopsuestia, așa cum vom vedea, s-a pronunțat ceva mai deschis în ce privește mariologia. Toate acestea arată existența unor dispute mariologice anterioare, începute în urmă cu aproximativ treizeci de ani (din 380 provine Scrisoarea Sfântului

⁴⁷⁸ *Contra Anomoeos*, VII, 6; MPG, XLVIII, 765-766;

Grigorie). Cu toate acestea, Sfântul Ioan Gură de Aur, așa cum ne permite opera lui să afirmăm, nu a luat o poziție mariologică clară. El nu o numește niciodată pe Maica Domnului nici θεοτόκος, dar nici άνθρωποτόκος. Doar în scrierile pseudo-hrisotomiene întâlnim termenul θεοτόκος.

El îi combate pe cei care susțineau trecerea lui Hristos prin pântecele Mariei precum „*printr-un canal*”, ceea ce ar însemna că omenitatea lui nu a fost identică cu a noastră: „*Că Trupul său a fost luat din carnea Fecioarei, ne arată Evanghelistul prin cuvintele <căci ceea ce s-a născut din ea>, iar Pavel spune <născut din femeie> (Gal 4, 4), prin care el respinge pe cei care susțin că Hristos a trecut prin Maria ca printr-un canal. Căci dacă ar fi fost așa, pentru ce a mai avut El nevoie de o mamă? El nu ar mai avea cu noi nimic în comun, ar fi din altă carne decât cea a noastră. Cum ar fi provenit El atunci din rădăcina lui Iesei, cum ar fi devenit mlădiță, Fiu al Omului sau rod? Și cum ar fi fost Maria mamă? Cum ar fi provenit Domnul din neamul lui David, cum ar fi înșușit chipul robului, cum ar fi devenit Cuvântul carne?*”⁴⁷⁹

Dar cum anume s-a petrecut luarea cărnii de către Logos din Fecioara Maria prin Sfântul Duh este, pentru Sfântul Ioan, un mister pe care ar fi o impietate să încercăm să-l dezlegăm: „*Evanghelistul introduce apoi un pasaj magistral: <Maria... s-a aflat având în pântece de la Duhul Sfânt> (Matei 1, 8). Aceasta se obișnuiește a se*

⁴⁷⁹ *Comentariu la Matei*, Omil. IV, 3, în BKV, vol. XXIII, 1, p. 63-64; MPG, LVII, 43, ed. rom., p. 50;

spune pentru lucruri minunate, surprinzătoare și neașteptate. Deci nu cerceta mai departe; nu-ți dori să știi ce a spus Evanghelistul și nu întreba <Dar cum a putut să facă asta Sfântul Duh la o Fecioară?> De vreme ce nu se pot explica acțiunile puterilor naturale în procesul conceperii, cum am putea să înțelegem minunea Sfântului Duh? Prin aceea că Evanghelistul numește pe Autorul minunii, el se ferește de orice fel de obiecții și întrebări supărătoare. Cu aceasta el spune oarecum următoarele: Nici eu nu știu mai mult decât că aceasta s-a făcut prin Duhul Sfânt”⁴⁸⁰.

Pe lângă sublinierea nașterii reale a Logosului din Fecioara, o altă dogmă mariologică, anume pururea fecioria Maicii Domnului este clar subliniată: „Nu știm... cum a fost posibil ca Cel necuprins să fie cuprins de pântecul matern, cum Cel care le cuprinde pe toate poate fi purtat în pântecul unei femei; **cum o Fecioară naște și rămâne totuși Fecioară**”⁴⁸¹.

Explicația pe care Hrisostomul o oferă pericopei din Matei 12, 46-50 poate trezi astăzi, când Sfântul Ioan este atât de cinstit și admirat, cel puțin nedumerire. Să redăm mai întâi această explicație: „Ceea ce am spus mai devreme se arată și acum a fi clar și precis: căci fără virtute nimic altceva nu folosește. Am spus că vârsta, natura, viața în singurătate și toate celelalte de acest fel, nu ajută la nimic

⁴⁸⁰ Comentariu la Matei, Omil. IV, 3; în BKV, vol. XXIII,1, p. 62-64; vezi și Com. Ioan. Omil. XXVI, 1; MPG, LIX, 154; vezi și Omil. 25, 3; MPG, 57, 331 unde nașterea din Fecioara este numită „o mare minune”;

⁴⁸¹ Com. Mat., Omil. IV, 3; în BKV, vol. XXIII, 1, p. 62-64; MPG, LVII, 43; ed. rom., p. 50;

dacă nu există intenție dreaptă. Astăzi aflăm ceva mai mult, anume că nici a fi mama lui Hristos și a-L naște pe El în mod minunat nu aduce nici un folos dacă lipsește virtutea. Acest lucru este scos la iveală mai ales prin cuvintele: <În timp ce El încă vorbea mulțimii, îi spuse cineva: <mama ta și frații Tăi întreabă de Tine> Domnul însă răspunse <Cine este mama Mea și cine sunt frații Mei?> El nu spune însă asta ca și când i-ar fi rușine de mama Lui sau ca și când ar fi vrut s-o renege pe cea care L-a născut. Dacă I-ar fi fost rușine cu ea, nu ar fi ales-o ca mamă; mult mai mult decât atât a vrut să arate că nici ei nu-i folosește aceasta la nimic dacă nu împlinește cu fidelitate poruncile. Căci ceea ce a făcut izvorăște din mândrie – φιλοτιμίας. Ea a vrut să arate în fața poporului că posedă putere și autoritate asupra Fiului ei, cu toate că încă nu avea nici cea mai mică idee despre mărirea pe care El o posedea. De aceea ea a și venit la timp nepotrivit. Ia aminte, deci, cât de îndrăzneț se comportă ea și ceilalți. Ei ar fi trebuit fie să asculte împreună cu poporul, sau, dacă nu ar fi voit aceasta, să aștepte până ce Domnul Și-a terminat cuvântarea și numai apoi să meargă la El. În schimb ei L-au chemat afară, și asta în fața tuturor și și-au manifestat astfel toată mândria – φιλοτιμίαν pentru că voiau să arate că aveau destulă autoritate să-I dea Lui ordine. Aceasta o arată și Evanghelistul prin reproșul său. Căci tocmai aceasta vrea el să explice prin cuvintele: <Încă pe când El vorbea poporului...> ca și când ar fi vrut să spună <n-ar fi putut ei alege o altă împrejurare? N-ar fi putut să-I vorbească în particular? Ce mai vroiau să-I spună? Dacă ar fi vrut să audă învățăturile adevărului ar fi trebuit s-o facă public și în fața întregului popor, ca și ceilalți să aibă folos de

pe urma acestui fapt; dacă ar fi vrut însă să vorbească despre alte lucruri, care-i priveau doar pe ei, nu ar fi avut voie să se evidențieze în acest mod. Dacă Domnul nu dăduse voie să-ți îngropi propriul tată (Matei 8, 21) și prin aceasta nu suferea nici o amânare intrării în apostolat, cu atât mai puțin nu era voie să-i fie întrerupte predicile publice cu lucruri care nu-și aveau locul acolo.

Din aceasta se înțelege clar că ei făceau acest lucru numai din ambiție. Aceasta înțelege și Ioan prin cuvintele: <Pentru că nici frații Lui nu credeau în El> (Ioan 7, 5). El citează și cuvintele lor care arată întreaga lor ignoranță și spune că ei ar fi vrut să-L aducă pe Domnul la Ierusalim nu din alt motiv, ci ca ei să se facă părtași la strălucire și cinste prin minunile Lui. <Căci – spuneau ei – nimeni nu lucrează ceva în ascuns, ci caută să se facă cunoscut. Dacă faci acestea, arată-Te pe Tine lumii> (Ioan 7, 4). Din această cauză i-a mustrat Domnul Însuși și le-a reproșat gândirea pământească, căci iudeii Îl batjocoreau și spuneau <Oare nu este Acesta fiul dulgherului? Nu știm noi oare cine este tatăl Lui și cine mama Lui? Și nu sunt frații Lui printre noi?> (Matei, 13, 55-56; Marcu 6, 3). Astfel voiau să arate originea lor umilă și i-au cerut de aceea să-și arate puterea de a face minuni. De aceea El îi refuză pentru a-i vindeca de această boală. Dacă ar fi vrut să-și renege mama, ar fi renegat-o pe când era batjocorit de iudei. Însă Îl vedem pe Hristos atât de preocupat de ea, căci chiar și pe Cruce a încredințat-o ucenicului pe care El îl iubea cel mai mult...

Tu însă nu trebuie să vezi în aceste cuvinte un reproș, nici nepriceperea și indiscreția pe care le-au arătat frații Săi în această zi, ci pe Cel care era de fapt și care a rostit acest

reproș: adică nu un simplu om, ci Fiul Cel Unul-Născut al lui Dumnezeu. Și ce intenționa El cu acest reproș? El nu voia s-o pună pe mama Lui în încurcătură, ci s-o elibereze de cele mai apăsătoare patimi – τοῦ τυραννικωτάτου πάθους și s-o aducă încet la cunoștința adevărului despre El și s-o facă să câștige convingerea că El nu era numai simplul ei Fiu, ci și Domnul ei. Vei vedea că acest reproș nu a fost făcut fără rost, ci ca să aducă folos și în același timp a fost făcut cu blândețe. El nu a răspuns <Du-te și spune mamei: tu nu ești mama Mea>, ci continuă să-i spună vorbitorului: <Cine este mama Mea?> Cu aceste cuvinte El vrea să îi pregătească pentru altceva... Că nici ea nici ceilalți care se încredeau în această origine (comună cu El) n-au voie să uite virtutea. Căci dacă nu i-ar fi folosit să fie mama Lui fără să posede virtutea, nici această origine n-ar fi putut mântui pe cineva. Există o singură noblețe adevărată, anume săvârșirea voii lui Dumnezeu. Acest fel de noblețe este mai bună și mai aleasă decât oricare alta.

Cu altă ocazie o femeie a spus: <Fericit este pântecul care Te-a purtat și sânii pe care i-ai supt!> (Luca 11, 27) El nu a răspuns nu m-a purtat nici un pântec și n-am supt nici un sân, ci: <Mai fericiți aceia care fac voia Tatălui Meu!> (Luca 11, 28) Vezi, El nu-și prezintă în nici un fel originea naturală, ci doar adaugă noblețea virtuții.

„Când acea femeie a strigat: <Fericit pântecul care te-a purtat> El n-a răspuns: nu am mamă, ci: <dacă vrea să fie fericită, să facă voia Tatălui Meu. Căci cel ce face astfel Îmi este frate și soră și mamă>. O, ce cinste ! O, ce virtute ! Către ce înălțimi conduce pe cel care tinde spre ea! Câte femei au lăudat-o pe Sfânta Fecioară și pântecul ei și s-au rugat să

fie și ele asemenea mame vrând să dea totul pentru asta. Ce ne oprește să facem acest lucru? Domnul ne-a deschis un drum larg și nu doar femeile, ci și bărbații pot obține această demnitate prin efort; și încă una și mai înaltă. Căci a face voia Domnului te face mult mai mult mama (Domnului) decât orice durere a făcerii...”

Faptul că Mântuitorul a intrat în casă la cererea mamei și a fraților săi arată că ea se bucură în ochii Celui pe care L-a născut de o oarecare cinste. „*Vezi cum o dojenește, dar totuși face ceea ce ea vrea? Tot așa s-a purtat și la acea nuntă (din Cana). Și acolo a dojenit-o pe mama Sa care I-a făcut acea cerere la timp nepotrivit; dar totuși nu s-a opus dorinței ei. Prin prima a întărit-o în slăbiciunea ei, prin cea de-a doua și-a dovedit iubirea pentru mama Lui. Așa a vindecat El patima mării și a dovedit apoi mamei Lui cinstea nașterii cu toate că ea a invocat cererea la timp nepotrivit*”⁴⁸².

La prima vedere, cititorul, obișnuit cu imnele liturgice sau cu alte citate patristice care laudă pe Sfânta Fecioară, poate fi șocat de ceea ce Sfântul Ioan afirmă despre Maica Domnului: ea a fost posedată de *mândrie* – φιλοτιμίας (cuvântul este de două ori folosit); „*a vrut să arate în fața poporului că posedă putere și autoritate asupra Fiului ei cu toate că încă nu avea nici cea mai mică idee despre mărirea pe care El o posedă;*” se comportă „*îndrăzneț*”; ea și „*frații Domnului*” voiau să arate mulțimii că „*aveau destulă autoritate*” asupra lui Iisus încât „*să-I*

⁴⁸² *Ibidem*, Omil XLIV, 1-2, în BKV, vol. XXVI, 3, p. 17-22; MPG, LVII, 464-466; ed. rom., p. 519-523;

dea Lui ordine;" L-au abordat pe Mântuitorul, în timpul predicii, *"din ambiție"*; voiau să-L ducă pe Domnul la Ierusalim, *"ca ei să se facă părtași de strălucire și cinste prin minunile Lui"*; Maica Domnului a fost slabă în credință.

Pentru a înțelege această predică a Sfântului Ioan Gură de Aur, este nevoie de o atentă analiză a ei. Mai întâi trebuie observat că tema predicii nu este Maica Domnului, ci, așa cum însuși marele predicator chiar la început anunță, *"fără virtute nimic altceva nu folosește"*. Nu face excepție nici măcar una din cele mai mari cinstiri de care poate să fie învrednicită o ființă umană, aceea de a naște pe Hristos: *"nici a fi mama lui Hristos și a-L naște pe El în mod minunat nu aduce nici un folos dacă lipsește virtutea"*. Tema predicii este, așadar de natură etică, nu mariologică. Sfântul Ioan critică aici o anume autosuficiență, pe care o observă în rândul credincioșilor săi, combătând-o cu ajutorul exem oferit de Maica Domnului și *"frații Săi"*. Morala predicii este: 1) virtutea trebuie să primeze; 2) nimeni nu are dreptul să tulbure predicarea Evangheliei, mai ales pe Hristos Însuși (aici este posibil ca Sfântul Ioan Gură de Aur să fi trimis un mesaj foarte subtil celor care-i deranjau predicile. În repetate rânduri el s-a plâns de aceasta); 3) toată suflarea umană are de învățat de la Învățătorul suprem.

În nici un caz această predică hrisostomică nu poate fi folosită de cei care astăzi refuză cinstirea Sfintei Fecioare. Sfântul Ioan subliniază clar că Domnul nu Și-a necinstit mama. Dovezile pe care el le aduce sunt: 1) El nu a rostit cuvintele *<Cine este mama Mea și cine sunt frații Mei?>* " *...ca și când I-ar fi fost rușine de mama Lui sau*

ca și când ar fi vrut s-o renege pe cea care L-a născut. Dacă I-ar fi fost rușine cu ea, nu ar fi ales-o ca mamă"; 2) Domnul a fost „atât de preocupat de ea (de Maica Domnului), încât chiar și pe Cruce a încredințat-o ucenicului pe care El îl iubea cel mai mult; 3) prin reproșul care, de altfel, „a fost făcut cu blândețe”, „El nu voia s-o pună pe mama Lui în încurcătură, ci s-o elibereze de cele mai apăsătoare patimi și s-o aducă încet la cunoștința adevărului despre El și s-o facă să câștige convingerea că El nu era numai simplul ei Fiu, ci și Domnul ei”.

Pentru istoria dogmei însă, acest comentariu evidențiază cât de nedezvoltată era mariologia antiohiană la acea vreme. Comentariul lui Baur mi se pare absolut corect: *„Aceste cuvinte ale unui Părinte al Bisericii atât de faimos arată clar cât de mic era locul și cinstea Maicii Domnului în gândirea și simțirea teologilor antiohieni ai secolului IV”*⁴⁸³.

III.4. Părerile unor autori moderni despre hristologia Sfântului Ioan Gură de Aur

1. Prima evaluare monografică a hristologiei lui Ioan Gură de Aur, care îmi este cunoscută, aparține lui Theodor Foerster⁴⁸⁴ și provine de la mijlocul secolului al XIX-lea. Scurta monografie se concentrează asupra analizării teologiei Sfântului Ioan din perspectiva

⁴⁸³ Chrysostomus Baur, *Der Heilige Johannes...*, vol. I, München, 1929, p. 298;

⁴⁸⁴ Theodor Foerster, *Chrysostomus in seinem Verhältnis zur antiochenischen Schule*, Gotha, 1869;

caracterului ei antiohian. În ce privește hristologia, Foerester recurge, am putea spune exclusiv, la comparația cu Teodor de Mopsuestia, contemporan și prieten al Sfântului Ioan. Neschimbabilitatea Logosului este pentru Hrisostomul „o axiomă de neclintit”⁴⁸⁵. Venirea Lui în lume nu a avut ca urmare nici un fel de scădere a slavei Sale divine, dimpotrivă, Logosul, Care până atunci era cinstit de îngeri, a început să fie slăvit și între oameni. Subliniind aceasta, Sfântul Ioan ține să precizeze că este vorba numai de mărirea cinstei și nu a slavei Lui divine naturale, care este din veci egală cu a Tatălui.

Precum Teodor, Hrisostomul a recurs la schema locuirii pentru a defini relația dintre firi⁴⁸⁶. El vorbește doar de o „relație dinamică” dintre cele două firi, înțelegând prin aceasta că firea umană, în virtutea faptului că este locuită de către Logos, primește de la Acesta putere. De asemenea, a învățat deplina omenitate a Mântuitorului. El s-a ridicat împotriva amestecului fizic al naturilor, „chiar dacă nu atât de clar ca și ceilalți antiohieni. Interesul de a scoate în evidență omenitatea lui Hristos este în mod clar un punct de întâlnire cu hristologia lui Teodor. Amândoi au grijă să păstreze naturile lui Hristos separate pentru a apăra orice absorbție a omenității de către divinitate, orice prejudiciere a deplinei naturi umane”. Între cei doi teologi există în această privință numai o diferență de abordare: „În timp ce Hrisostomul se mulțumește să repete convingerea sa și nu este preocupat să-și

⁴⁸⁵ Ibidem, p. 121;

⁴⁸⁶ Ca exemplu este oferit pasajul din *Com. la Ioan*, 20, 17;

lărgescă argumentația, prietenul său a adâncit elementele antropologice și teologice ale sistemului său"⁴⁸⁷.

Precum la Teodor, natura umană în care a locuit Logosul a jucat un rol etic. Potrivit lui Hrisostomul, Iisus a fost un „om ideal”; tot ceea ce El a făcut omenеște a avut un dublu scop, pe de o parte ilustrarea realității omenității Sale, încât cei ce cred că Trupul lui a fost o părere să rămână fără de glas, iar pe de altă parte pentru a ne sluji nouă drept model „căci dacă le-ar fi făcut pe toate ca Dumnezeu, de unde am mai fi învățat noi ce ar trebui să facem?” În schimb, la Sfântul Ioan nu se găsesc două idei hristologice teodoriene: 1) treptata supunere a firii umane față de Logos și 2) unitatea progresivă dintre firi⁴⁸⁸. În rest – aceasta este concluzia autorului acestei monografii – hristologia Sfântului Ioan este tot atât de antiohiană ca și a lui Teodor, numai că înclinația lui spre genul omiletic nu i-a permis să dezvolte speculativ această hristologie⁴⁸⁹.

2. Pentru J. H. Juzek⁴⁹⁰ Sfântul Ioan a fost un reprezentant clasic al școlii antiohiene. Pentru el, ca și pentru Diodor din Tars și Teodor de Mopsuestia, accentuarea integrității firilor Mântuitorului constituie o preocupare aparte⁴⁹¹. Este adevărat că el folosește des termenul

⁴⁸⁷ Foerster, *op. cit.*, p. 109;

⁴⁸⁸ Ibidem, p. 113;

⁴⁸⁹ Ibidem, p. 123;

⁴⁹⁰ J. H. Juzek, *Die Christologie des Heiligen Johannes Chrysostomus*, Breslau, 1912. Această monografie nu mi-a fost accesibilă. Mi-am făcut cunoscut conținutul ei prin intermediul altor articole și lucrări folosite aici (Grillmeier, Camilus Hay și M. E. Lawrenz);

⁴⁹¹ Ibidem, p. 18-19, 31;

σαρξ în legătură cu firea Mântuitorului, dar acesta este folosit cu același înțeles ca și ἄνθρωπος⁴⁹². Juzek crede, de asemenea, că Sfântul Ioan Gură de Aur a învățat destul de clar existența a două voințe ale Mântuitorului, conform celor două firi depline, încât a putut fi citat cu succes de dioteliți în secolul al VII-lea⁴⁹³.

3. Dintre autorii de tratate de istoria dogmeni, Seeberg⁴⁹⁴ îl consideră pe Sfântul Ioan Gură de Aur un antiohian tipic. Bogata sa activitate omiletică „*relevă cât de neatinșă a rămas hristologia antiohiană în predică*”. El a predicat două naturi depline, dar un singur Hristos. Logosul a însușit natura umană fără a suferi vreo amestecare sau schimbare. Ambele naturi s-au unit prin ἕνωσις și συνάφεια nu prin σύγχυσις, Logosul locuind în trup ca într-un templu.

4. Primul autor care s-a desprins de aprecierea tradițională a hristologiei Sfântului Ioan Gură de Aur a fost australianul Camilius Hay. Potrivit părerii lui, „*dacă lăsăm la o parte prejudecățile privind locul lui Hrisostomul în școala teologică antiohiană și ne mărginim la studierea scrierilor lui, ajungem la surprinzătoarea concluzie că el nu s-a preocupat în mod special de erezia apolinaristă*”⁴⁹⁵. De vreme ce antiapolinarismul este caracteristica de bază a teologilor numiți „*antiohieni*” – sugerează Hay – lipsa preponderenței acestuia în opera hrisostomică dovedește caracterul neantiohian al hristologiei lui.

⁴⁹² Ibidem, p. 34;

⁴⁹³ Ibidem, p. 48;

⁴⁹⁴ Seeberg, *Dogmengeschichte*, vol. II, p. 196, nota 1;

⁴⁹⁵ Camilius Hay, *St. Chrysostom and the Integrity...*, p. 301;

El aduce păreriile lui Juzek, după care la Sfântul Ioan se poate observa afirmarea existenței unei voințe umane, mai ales în explicarea atitudinii lui Hristos față de Patimi, următoarele observații: 1) când Hrisostomul spune că Hristos a venit „*de bună voie la patimi*” se referă la voința divină. El nu afirmă nicăieri că voința umană a lui Hristos ar juca vreun rol în săvârșirea patimilor; 2) Hrisostomul vorbește de o „*nedorință de a muri*” din partea cărnii care în nici un caz nu e blamantă, ci provine dintr-o „*dragoste de această viață*” introdusă de Dumnezeu în natura umană la creație; 3) el vorbește de o teamă emoțională, frică și oroare de moarte și nu de un act deliberat de respingere a Patimilor. În urma acestor observații, Hay concluzionează: „*Mi se pare că Hrisostomul nu afirmă existența a două naturi în Hristos... ci se referă mai mult la un instinct de autoconservare care se găsea în natură*”⁴⁹⁶.

În sprijinul acestei concluzii, Hay aduce alte citate. Într-o altă explicație a rugăciunii din grădina Ghetsi-manii, Sfântul Ioan nu afirmă două voințe ale Mântuitorului, corespunzătoare celor două firi, ci o voință a Tatălui și alta a Fiului: „*Aici, potrivit cu cele spuse, găsim două voințe opuse: într-adevăr Tatăl vrea ca El să fie răstignit, dar El Însuși nu vrea aceasta. Noi însă vedem oriunde că El vroia același lucru ca și Tatăl Său și alegea aceleași lucruri. De aceea a și spus: Părinte Sfinte, păzește-i în numele Tău, în care Mi i-ai dat, ca să fie una, precum suntem și Noi (Ioan 17, 11). El nu spune altceva decât că este o singură voință a Tatălui și a Fiului*”⁴⁹⁷.

⁴⁹⁶ Ibidem, p. 307;

⁴⁹⁷ *Pater si possibile est*, 3, MPG, LI, 36; Hay, p. 308;

Alte pasaje indică plasarea nedorinței de a muri a Mântuitorului pe același nivel cu nevoia de hrană sau somn: Explicând versetul Ioan 12, 28: <Părinte, preaslăvește-Ți numele!>, Sfântul Ioan Gură de Aur predica: „Deși mă simt silit să spun aceasta, voi afirma contrariul: Slăvit să fie numele Lui, Acesta este care Mă călăuzește de acum înainte spre Cruce. Aceasta descoperă foarte bine umanitatea lui și natura care nu dorește să moară, ci se leagă de viața aceasta, arătând că El nu a fost lipsit de sentimentele umane. Căci nu este un rău în a fi flămând sau în a avea nevoie de somn, sau că s-a înspăimântat de separarea de viața sa prezentă. Hristos a avut un trup fără de păcat, dar cu nevoi naturale – φυσικῶν ἀναγκῶν, altfel El nu ar fi avut un trup (real)”⁴⁹⁸. În concluzie, după Hay, la Sfântul Ioan nu întâlnim exprimarea clară a două voințe în Mântuitorul. Maxim Mărturisitorul a putut cita din Sfântul Ioan în favoarea diotelismului susținut de el, numai rupând respectivul pasaj din context.

5. Grillmeier⁴⁹⁹ preia opiniile lui Hay la care adaugă câteva observații personale. Hristologia Sfântului Ioan, apropiată de cea a lui Chiril al Alexandriei sau a lui Atanasie, este o dovadă în plus că mentorul său, Diodor din Tars, nu poate fi considerat un reprezentant clasic al școlii antiohiene. Puterile iraționale și necesitățile naturii umane ies la Hrisostomul în evidență numai în măsura în care acest lucru este dorit de Principiul conducător al Persoanei, care este Logosul. Umanitatea Mântuitorului iese în evidență numai atât cât este nece-

⁴⁹⁸ Comentariu la Ioan, Omil LXVII, 2; MPG, LIX, 371; Hay, p. 308;

⁴⁹⁹ A. Grillmeier, *Jesus der Christus...*, p. 610-614;

sar spre a nu i se nega existența reală. „Această imagine despre Hristos este orice altceva decât una antiohiană – în sensul obișnuit al cuvântului. Este mai mult o (imagine) concepută alexandrin și aceasta din aceleași interese antiariene, precum la Atanasie sau Hilarius”⁵⁰⁰. Preferința de a vorbi despre „carnea lui Hristos” cu referire la natura umană și neacordarea vreunui rol hotărâtor în aceasta sufletului uman, duce la punctul central al hristologiei hrisostomiene: totul este condus de către Logos și de natura divină predominantă.

În concluzie, mai scrie Grillmeier, „dificultățile tipice antiohiene în ce privește înțelegerea unității lui Hristos îi sunt străine (Sfântului Ioan)... Acest antiohian atât de persecutat de alexandrinii este mai mult alexandrin decât antiohian – iată o nouă dovadă cât de precauți trebuie să fim cu folosirea cuvântului <școală>. Hristologia antiohiană se manifestă în toată puterea ei începând cu Teodor de Mopsuestia”⁵⁰¹.

6. M. E. Lawrenz, într-un articol dedicat hristologiei Sfântului Ioan Gură de Aur⁵⁰², nu acceptă teoria tradițională care socotește pe marele predicator un antiohian clasic. Într-adevăr, precum la ceilalți antiohieni, exegeza sa este una istorico-literală, iar moralismul domină majoritatea omiliilor rostite de el, cu toate acestea „nu trebuie presupus că preocuparea sa pentru etică este în mod necesar însoțită de aceeași înțelegere hristologică cu a lui

⁵⁰⁰ Ibidem, p. 613;

⁵⁰¹ Ibidem, p. 614;

⁵⁰² M. E. Lawrenz, *The Chrystology of John Chrysostom*, în SP, nr. 22, Leuven, 1922, p. 148-153;

Diodor, Teodor sau alții. Moralismul său de netăgăduit este mai mult consecința temperamentului său și a misiunii lui de păstor, decât a teologiei sale"⁵⁰³.

Relativa lipsă de interes a Sfântului Ioan pentru ideile lui Apolinarie indică, pe de o parte, faptul că el considera problema îndeajuns dezbătută de sinoadele de la Roma, Alexandria și de sinodul al doilea ecumenic, pe de altă parte că erezia nu-i părea atât de amenințătoare precum arianismul. „Cu toate că realiza necesitatea recunoașterii unui suflet uman, Hrisostomul l-a conceput ca pe o caracteristică benignă și nu i-a acordat nici o semnificație teologică. Prin aceasta el pare să nu susțină vreo diferență de poziție față de alexandrini, precum Atanasie sau Chiril”⁵⁰⁴. Deși „conștient de problemele hristologice care se vor pune la un nivel mai ridicat în generația ulterioară... el nu are, așa cum vor avea mai târziu antiohienii, nici un interes teologic pentru susținerea omenității raționale depline în Hristos pentru a centra eficacitatea Întrupării pe faptul supunerii”⁵⁰⁵. Și în sfera soteriologică, Sfântul Ioan Hrisostomul este mai apropiat de alexandrini, văzând mântuirea ca rezultatul unirii permanente cu Logosul.

7. La Sfântul Ioan Gură de Aur se întâlnesc următoarele principii antiohiene: hristologia locuirii, hristologia îmbrăcării, neschimbabilitatea Logosului în Întrupare, mariologia atheotokologică. Drept caracteristici neantiohiene putem aminti doar acceptarea a

⁵⁰³ Ibidem, p. 149;

⁵⁰⁴ Ibidem, p. 151;

⁵⁰⁵ Ibidem, p. 152;

două nașteri ale Fiului lui Dumnezeu și accentul pus pe dovedirea existenței unui trup real al Mântuitorului.

Așa cum s-a putut observa din expunerea părerilor autorilor moderni, la Sfântul Ioan este prezentă schema Logos-Anthropos, dar nu cu frecvența cu care va fi întâlnită la Teodor de Mopsuestia și alți antiohieni. Aceasta se datorează lipsei lui de preocupare față de combaterea apolinarismului. Cred că explicația cea mai obiectivă care se poate oferi lipsei preocupărilor antiapolinariste ale Sfântului Ioan este aceea că pentru comunitățile pe care le-a condus, apolinarismul nu reprezenta un pericol imediat.

III.5. Concluzii

1. Sfântul Ioan Gură de Aur se bucură de o cinste deosebită în Biserica Ortodoxă, în primul rând datorită remarcabilei sale activități omiletice, pastorale și misionare. Preocupările doctrinare au ocupat la el un loc secundar, fiind doar marginal abordate și numai atunci când au slujit bunei păstoriri a credincioșilor săi. Preponderența preocupărilor pastorale față de cele teologico-speculative cred că este cheia înțelegerii doctrinei Sfântului Ioan Gură de Aur;

2. Hristologia sa a avut în primul rând rolul practic de a-i feri pe credincioși de erezii. De aceea, argumentele care primează la el sunt de natură biblică și logică. Termenul $\acute{\omicron}\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\omicron}\varsigma$ este folosit numai pentru a i se demonstra Ortodoxia pe baza argumentelor mai sus amintite;

3. Întruparea este o taină ce depășește rațiunea umană. Logosul S-a născut din Fecioara Maria, dar cum anume nu știe nici o ființă omenească, nici Îngerii, ci numai Dumnezeu. Totuși, se poate spune ce anume nu a însemnat Întruparea: Logosul nu a suferit nici o schimbare, slava Lui pe care o avea prin natură nu S-a micșorat, El nu a devenit pătimitor;

4. Unitatea dintre firi este mai accentuată decât la oricare alt antiohian. Pentru Sfântul Ioan, Logosul a fost atât de unit cu omenitatea luată din Fecioara Maria, încât se poate spune că El a avut parte de două nașteri, una din veci, iar alta „în zilele de pe urmă”. Ca urmare a acestei uniri, Logosul experimentează patimile omenității prin intermediul acesteia, iar umanitatea însușită participă la atotștiința Fiului lui Dumnezeu;

5. În ce privește mariologia, Sfântul Ioan s-a ferit să folosească vreuna din expresiile *Născătoare de Dumnezeu* sau *Născătoare de om*. În schimb, el afirmă luarea din Fecioara a unui Trup real de către Fiul lui Dumnezeu și *pururea fecioria* Maicii Domnului;

6. Atenția autorilor moderni s-a concentrat asupra caracterului antiohian al hristologiei Sfântului Ioan. Generația mai veche era convinsă că Sfântul Ioan a fost un antiohian clasic. În ultima perioadă au apărut studii care au pus la îndoială acest lucru.

IV. Teodor de Mopsuestia

IV.1. Repere biografice⁵⁰⁶

Dintr-o epistolă a Sfântului Ioan Gură de Aur către Teodor se poate deduce, din păcate numai cu aproximație, anul nașterii la Antiohia⁵⁰⁷ a celui care va deveni episcop de Mopsuestia: jurul anului 350. Teodor provenea dintr-o familie nobilă și influentă⁵⁰⁸. Potrivit unei alte epistole a Sfântului Ioan Gură de Aur⁵⁰⁹, un anume Paianus, rudă cu Teodor, era membru în consiliul magistraților orașului Antiohia. În istoria Bisericii este cunoscut un frate de-al lui Teodor pe nume Polihroniu,

⁵⁰⁶ Bardenhewer, vol. III, p. 312-314; Altaner/Stuiber, p. 319-322; Quasten, vol. III, p. 401-402; *RE* vol. XIX, p. 598-605; J. Quasten, *RGG* (3), vol. VI, p. 748; *LThK* (3), vol. IX, p. 1414-1416; *LACL*, p. 678-680; *BBKL*, vol. XI, p. 885-909; *PRE*, vol. V, A2, p. 1881-1890; *NCE*, vol. XIV, p. 18-19; *DCB*, vol. IV, p. 934-948; *DTC*, vol. XV, 1, p. 235-279; *TRE*, vol. XXXIII, p. 240-246;

⁵⁰⁷ Epistola 4, 17, *SC*, vol. CXVII, 68; Sfântul Ioan scria această epistolă lui Teodor când acesta împlinea 20 de ani. Pentru că data redactării acestei epistole nu poate fi stabilită decât cu aproximație, nici anul nașterii lui Teodor nu poate fi stabilit cu exactitate;

⁵⁰⁸ *Cronica din Seert* 53, în *PO*, vol. V, 285;

⁵⁰⁹ Epistola 204, *MPG* LII, 724-726;

care a ajuns episcop de Apameea și a scris mai multe comentarii exegetice păstrate fragmentar⁵¹⁰.

Teodor a studiat retorica și filosofia cu renumitul învățat păgân Libanius, dobândind o bogată cultură laică apreciată de istoricul Sozomen⁵¹¹. În acest timp l-a cunoscut pe Maxim de Seleucia⁵¹² și pe Ioan Gură de Aur, cu care a studiat la ἁσκητήριον-ul lui Diodor. Între cei doi antiohieni s-a legat o prietenie întreruptă numai de moartea Sfântului Ioan Gură de Aur.

Când Teodor se afla în jurul vârstei de 20 de ani, a părăsit școala-mănăstire a lui Diodor și a plănuisit să se căsătorească. O scriere plină de muștrări: *Ad Theodorum lapsum*⁵¹³ redactată de Ioan Gură de Aur și-a atins scopul de a-l readuce pe Teodor în viața monahală. După această revenire, Teodor a fost hirotonit preot la Antiohia de către episcopul Flavian al Antiohiei⁵¹⁴. În această calitate, așa cum rezultă din izvoare siriace, s-a implicat în încercarea de rezolvare a schismei antiohiene și a compus lucrările contra lui Eunomie și Apolinarie. În timpul perioadei antiohiene se pare că a îndeplinit rolul de mentor al lui Nestorie⁵¹⁵.

⁵¹⁰Quasten, *Patrology*, vol. II, p. 426-427; o monografie despre el a scris Otto Berdenhewer, *Polychronius, Bruder Theodors von Mopsuestia und Bischof von Apamea*, Freiburg im Breslau, 1879;

⁵¹¹Sozomen, *HE*, 8, 2, 7, ed. eng., p. 399;

⁵¹²Socrate *HE*, 6, 3, ed. eng., p. 139; Teodoret, *HE*, 5, 40, 1, ed. rom., p. 249;

⁵¹³SC vol. CXVII, 80-219;

⁵¹⁴Aceasta se poate deduce dintr-un pasaj al lui Ioan al Antiohiei citat de Facundus în *Pro defensione*..., 2, 2, 15, în CChr/SL vol. XLA, p. 47;

⁵¹⁵Vezi părerile pro și contra în cap. Nestorie – *Repere biografice*;

În jurul anului 386, a sosit într-o vizită la Antiohia Diodor, care din 378 era episcop în Tars. La plecarea din Antiohia, Diodor l-a luat cu el pe Teodor, fostul său elev⁵¹⁶. Din Tars, Teodor a plecat la Mopsuestia spre a ocupa scaunul episcopal de acolo. Dacă informația lui Teodoreț⁵¹⁷, potrivit căreia „*Teodor a condus treizeci și șase de ani Biserica Mopsuestiei*” este corectă, înseamnă că hirotonia lui întru episcop a avut loc în anii 392-393. Ca episcop al acestui oraș, potrivit *Cronicii din Seert*⁵¹⁸, Teodor a luptat contra idolului Mopsos. Dacă avem în vedere că, etimologic, Mopsuetia înseamnă „locășul lui Mopsos”, putem presupune că informația din *Cronica din Seert* are caracter legendar.

În orice caz, la scurtă vreme după venirea la Mopsuestia, Teodor a participat la un sinod la Anazarba, unde a apărat dumnezeirea Sfântului Duh. Semnăturile de pe lista de canoane⁵¹⁹ a unui sinod provincial ținut la Constantinopol în 394, cu scopul de a rezolva disensiunile dintre doi pretendenți la scaunul episcopal al orașului Bostra, certifică participarea lui Teodor la acest sinod. Potrivit lui Ioan al Antiohiei, împăratul Teodosie, prezent la sinod, a rămas impresionat de calitățile oratorice ale episcopului de Mopsuestia⁵²⁰.

⁵¹⁶ Loofs (art.cit., p. 600, 37-38) privește cu scepticism această informație oferită de Hesychius (MPG, LXVI, 18);

⁵¹⁷ Teodoreț, *HE*, 5, 40, 1, ed. rom., p. 249;

⁵¹⁸ *Cronica din Seert*, vol. LIII, în *PO*, vol. V, 286-287;

⁵¹⁹ MPG, vol. CXXVIII, 449-456;

⁵²⁰ Facundus, *Pro defensione ...*, 2, 2, 13-14, *CChr/SL*, vol. XLA, p. 47;

În timpul episcopatului său, Teodor a avut strânse legături cu marii ierarhi ai vremii. Pe lângă permanenta legătură cu Sfântul Ioan Gură de Aur, el i-a adresat Sfântului Vasile cel Mare un *Comentariu la Evanghelia după Ioan*; a corespondat cu Grigorie de Nazianz, ba chiar și cu Chiril al Alexandriei, căruia se pare că i-a dedicat un *Comentariu* în două părți la cartea Iov. Mai târziu, după izbucnirea crizei nestoriene, așa cum arată și Facundus, Chiril nu a mai dorit să recunoască această prietenie. În timpul exilului, Sfântul Ioan Gură de Aur a scris mai multe scrisori prietenului său din tinerețe, Teodor, mulțumindu-i pentru compătimire.

În 420-421 Teodor a oferit azil lui Iulianum din Eclanum, după ce acesta a fost trimis în exil din Italia, în 419. Aceasta nu l-a împiedicat ca, după plecarea din Mopsuestia a episcopului apusean, să-l condamne ca eretic la un sinod provincial din Cilicia. În anul 428, când Nestorie devenea episcop al Constantinopolului, după 45-50 de ani de activitate în sânul Bisericii, Teodor a murit la Mopsuestia în jurul venerabilei vârste de 80 de ani.

IV.1.2. Poziția Bisericii față de Teodor după moartea lui

În istoria Bisericii vechi, probabil numai în jurul persoanei lui Origen s-au purtat mai aprinse discuții postume, decât în legătură cu persoana și opera lui Teodor de Mopsuestia. Ca și mentorul său Diodor, Teodor de Mopsuestia a murit în deplină glorie și în pace cu Biserica. În timpul vieții sale i s-a adus o singură dată

o observație referitoare la mariologia sa, anume tocmai în orașul său de origine, Antiohia⁵²¹.

În cadrul controverselor nestoriene însă, numele său a fost pus în legătură cu cel al lui Nestorie, sfârșind prin a fi condamnat de sinodul al cincilea ecumenic. La sinodul ecumenic de la Efes numele său nu a fost pomenit. Potrivit lui Barhadbešabba (*PO*, vol. XI, 517) și Evagrie (*HE*, I, 2), Nestorie, când a plecat din Antiohia la Constantinopol spre a deveni patriarh, l-a vizitat pe bătrânul episcop Teodor la Mopsuestia. Informația însă nu este considerată credibilă de anumiți istoricii moderni⁵²². Un alt acuzator al lui Teodor, Filoxen de Mabbog, a relatat mai multe detalii tendențioase despre tinerețea lui Teodor și prietenia lui cu Nestorie, considerate azi ca necredibile⁵²³.

Împrejurările de după 431 în care Sfântul Chiril al Alexandriei a scris lucrarea sa *Contra lui Diodor și Teodor* sunt destul de complicate și nu pe deplin clarificate de istorici. Redăm, în cele ce urmează, o variantă în rezumat a acestora, după un articol scris de doamna Luise Abramowski⁵²⁴.

Primul atac contra lui Teodor de Mopsuestia a venit din partea lui Rabbula din Edesa. Dacă la sinodul ecumenic de la Efes (431) el a fost de partea lui Ioan al

⁵²¹ ACO, I, 1, 1, p. 94 (28);

⁵²² DTC, vol. XV, 236;

⁵²³ *Revue de l'Orient chrétien*, VIII (1903), p. 624ff;

⁵²⁴ Luise Abramowski, *Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden Ephesinischen Konzilien*, în ZKG, nr. 67 (1955-1956), p. 253-258;

Antiohiei, înainte de 433 Rabbula și-a schimbat brusc poziția, trecând de partea lui Chiril. Probabil pentru a-și arăta fidelitatea față de Chiril, a început să critice deschis pe Teodor și scrierile sale. După realizarea concordiei dintre alexandrini și antiohieni în 433, Rabbula a intrat din nou în comuniune cu Ioan al Antiohiei și ceilalți antiohieni. El însă s-a apropiat de Acaciu de Metilene († cândva între 438-449), un mare adversar al lui Nestorie, care deja în timpul discuțiilor pentru realizarea concordiei a pretins condamnarea lui Teodor. Amândoi i-au avertizat pe episcopii Armeniei în legătură cu pretinse învățături eretice care s-ar găsi în scrierile lui Teodor. Un sinod al episcopilor cilicieni, care încă nu rupseseră comuniunea cu Nestorie, au protestat contra acestui avertisment pe care l-au considerat ca având la bază motive personale, nu teologice.

În contextul acestor polemici, sinodul armenilor a trimis patriarhului Proclu al Constantinopolului (434-466) un *libel* și un volum cu extrase din opera lui Teodor, posibil de producție edeseniană, cerându-i să se pronunțe în legătură cu persoana lui Teodor. Drept răspuns, Proclu a compus în 435 vestitul său *Tomos către armeni*, în care își expune propria hristologie contra lui Teodor de Mopsuestia, dar al cărui nume nu-l pomeneste, pentru că ar fi stârnit atât mânia nestorienilor extremiști, cât și a grupării conduse de Ioan al Antiohiei.

Rabbula a murit la 8 august 435 și în scaunul episcopal de la Edesa a urmat adversarul său doctrinar Ibas. Lupta contra memoriei lui Teodor a fost preluată de un oarecare arhimandrit Vasile, care, nemulțumit cu

răspunsul lui Proclu, a trimis libelul armean, *Tomul lui Proclu* și o mică scriere proprie lui Chiril al Alexandriei. De subliniat că până acum Chiril nu fusese deloc implicat în această discuție. Totuși este posibil ca fragmentele dogmatice pe care el le-a trimis orientalilor prin Aristolau, reprezentantul împăratului, în timpul negocierilor dinainte de realizarea unirii din 433, să fi fost gândite și contra lui Teodor. Arhimandritul Vasile, probabil la îndemnul lui Chiril, a mers la Constantinopol, și a cerut din nou părerea lui Proclu cu privire la hristologia lui Teodor. Pentru că Proclu s-a ferit să dea un răspuns, arhimandritul Vasile s-a adresat împăratului, probabil încercând să-l determine să propună discutarea problemei într-un sinod, dar nu a obținut nimic concret.

Problema a fost preluată de un alt arhimandrit pe nume Maxim, un adversar al lui Ioan al Antiohiei, care a mers la Constantinopol unde s-a pronunțat deschis contra lui Teodor. Între timp, Ibas de Edesa a tradus extrasele armenilor și *Tomul lui Proclu* în siriacă și le-a popularizat ca ortodoxe. În aceste condiții, Proclu a trimis *Tomul* său lui Ioan al Antiohiei, care, în august 438, a convocat un sinod pentru a-l discuta. Sinodul a semnat *Tomul*, dar nu a condamnat extrasele de la sfârșitul lui, pentru că le-a recunoscut ca aparținând lui Teodor de Mopsuestia. Mai mult, ei i-au scris lui Chiril al Alexandriei o *Scrisoare sinodală* în care îi cereau ca în numele concordiei încheiate în 433 să apere pacea Bisericii împotriva inovațiilor lui Proclu.

În acest timp, Chiril se afla la Ierusalim unde un înalt funcționar i-a prezentat o cerere cu multe semnă-

turi în care era formulată acuza că acum orientalii, în locul lui Nestorie, îl cinstesc pe Teodor de Mopsuestia. La revenirea în Alexandria, el a fost vizitat de arhimandritul Maxim, agitatorul de la Constantinopol, care a colindat prin toată dioceza Orientului chemându-i inclusiv pe reprezentanții Imperiului din regiune la o condamnare a lui Teodor de Mopsuestia. Inițiativa lui nu s-a bucurat de succes în Orient.

Vizita lui Maxim la Alexandria a coincis cu primirea de către Chiril a *Scrisorii sinodale* de la Antiohia. Probabil sub influența lui Maxim, Chiril a răspuns antiohienilor tot printr-o scrisoare, al cărei ton nu a fost prea prietenos. Ioan – scria Chiril – nu ar trebui să fie îngăduitor cu nestorienii precum Ibas din Edesa sau Teodoret de Cyr. Pe lângă aceasta, el a compus vestita lucrare în trei cărți *Contra lui Diodor și Teodor*.

La primirea scrisorii de răspuns a lui Chiril, Ioan al Antiohiei a adunat un sinod care a redactat o scrisoare către Chiril, azi pierdută. Dintr-o epistolă a lui Chiril către Proclu (epistola nr. 72) putem cunoaște mesajul orientalilor către Chiril: mai bine s-ar lăsa arși decât să-i condamne pe cei doi învățători ai Bisericii contra cărora Chiril tocmai a scris un tratat. Văzând hotărârea antiohienilor, Chiril a început să dea înapoi. El i-a scris lui Proclu (aceeași epistolă 72) că, de fapt, Teodor nu a fost condamnat la Efes, deși a scris un Simbol eretic și că ar fi bine să-l cheme acasă pe arhimandritul Maxim, care produce peste tot tulburări, pentru că Biserica se află în fața unei schisme. În aceste condiții, Proclu i-a scris lui Ioan, afirmând că,

de fapt, extrasele din Tomul lui sunt anonime și că el nu s-a gândit să-i condamne pe cei morți. Chiril s-a scuzat față de Ioan afirmând că arhimandritul Maxim a fost cel care a inițiat întreaga tulburare.

În Apus, principalul adversar al lui Teodor a fost Marius Mercator († după 431). El a compus în anul 429 lucrarea *Commonitorium*, în care plasează originea învățăturii lui Pelagiu în Siria și sugerează că Teodor ar fi fost unul din inițiatorii ei. După Mercator, erezia potrivit căreia „strămoșii... neamului omenesc, Adam și Eva, au fost creați ca muritori de către Dumnezeu, iar când ei au păcătuit nu au dăunat cu nimic urmașilor lor... ci s-au rănit numai pe ei înșiși”, a fost „ridicăată în trecut împotriva credinței catolice prin unii sirieni, în special în Cilicia de către Teodor, fost episcop al orașului Mopsuestia”⁵²⁵. Erezia ar fi fost adusă la Roma de un sirian pe nume Rufinus, în timpul pontificatului lui Anastasius I (399-402) înainte ca monahul englez Pelagius să fi fost amăgit.

În scurta lucrare *Epistula et translatio symboli Theodori Mopsuesteni*⁵²⁶ dedicată traducerii și respingerii unui Crez⁵²⁷ atribuit lui Teodor, Marius Mercator îl

⁵²⁵ ACO, I, V, p. 5;

⁵²⁶ ACO, I, V, p. 23;

⁵²⁷ Acest Crez atribuit lui Teodor este publicat de Swete, II, p. 324-325. În ședința a șasea a sinodului de la Efes, preotul Charisius de Filadelfia a prezentat un Crez răspândit de un preot oarecare pe nume Iacov, adept al lui Nestorie, printre clericii simpli și pus pe seama lui Teodor de Mopsuestia (Chiril Ep. 72). La sinodul V ecumenic, acest Crez a fost atribuit lui Teodor, fără îndoială pe baza mărturiei lui Marius Mercator. Justinian, în scrisoarea de deschidere a Sinodului, afirma că acest Crez a fost condamnat și

acuză pe acesta de nestorianism și de împărtășirea aceleiași credințe cu Iulian din Eclanum, de vreme ce i-a acordat găzduire. Marius Mercator consideră acceptarea de către Teodor a condamnării lui Iulian într-un sinod local drept o simplă viclenie prin care acesta a încercat să-și ascundă eterodoxia.

Începând cu sfârșitul secolului al V-lea, operele lui Teodor au constituit textele oficiale ale școlii de la Nisibis⁵²⁸. În 519 simpatizanții nestorieneni au instituit la Cyr sărbători în memoria lui Teodoret, Diodor, Teodor de Mopsuestia și a „Sfântului Nestorie”. Drept urmare, Sergiu, episcopul locului, a fost depus. În anul 540, origenistul Teodor Askidas († 558), episcopul de curte al împăratului Justinian, văzând această regrupare a nestorienilor și aducându-și aminte că Teodor de Mopsuestia a scris contra lui Origen, i-a sugerat împăratului că s-ar putea ajunge la o împăcare cu monofiziții, dacă s-ar condamna memoria lui Teodor, Teodoret de Cyr și Ibas de Edesa⁵²⁹. Astfel a luat naștere așa-numita problemă a Celor Trei Capite.

la Calcedon, dar acest Sinod nu l-a atribuit lui Teodor. Facundus de Hermiana (*Pro Defensione...*, III, 2, MPL, XVII, 588-89) consemnează că, la Efes, Crezul respectiv nu a fost atribuit lui Teodor. La fel scrie și papa Vigilius în *Constitutum*-ul lui. (MPL, XIX, 99 CD). Dintre autorii moderni, Swete în DCB, vol. IV, p. 943 îl atribuie lui Teodor. Îndoieli în acest sens au avut M. Jugie (în *Le «Liber ad Baptizandos»*, în *Echos d'Orient* nr. 24 (1935), p. 258, nota 5) și E. Amann (*La doctrine christologique de Théodore de Mopsueste*, în *Revue des Sciences Religieuses*, nr. 14/1934, p. 165, nota 2);

⁵²⁸ Francisc Xavier Murphy, Polycarp Sherwood, *Konstantinopel II und III*, Mainz, 1990, nota 42, p. 43;

⁵²⁹ Ibidem, p. 34;

Justinian s-a lăsat convins de acest lucru și în 544-545 a redactat un *Tratat contra Celor trei Capitoile*, ultima parte a acestuia referindu-se la Teodor. Justinian a încercat să demonstreze că Biserica îi poate condamna ca eretici pe unii care au murit în sânul ei. Așa cum anumiți ierarhi ortodocși care au fost condamnați în timpul vieții, precum Ioan (Gură de Aur) sau Flavian al Constantinopolului, au putut fi reabilitați după moartea lor, tot așa și unii eretici care au murit în pace cu Biserica, pot fi condamnați postum. Teodor, chiar dacă nu a fost condamnat cu numele, așa cum a procedat de obicei Biserica cu ereticii, a fost depus indirect când s-a aruncat anatema asupra lui Nestorie și a tuturor celor care gândesc precum el. „*Teodor, însă, a fost nu numai învățătorul impietăților lui Nestorie, ci el a înșelat pe mulți alții prin scrierile lui mincinoase*”⁵³⁰.

În iulie 551, Justinian a emis un Edict despre dreapta credință care cuprindea 13 anatematisme. A 11-a îl condamna pe Teodor de Mopsuestia: „*Dacă cineva apără pe Teodor de Mopsuestia care spune că Logosul divin este altul decât Hristos, Hristos fiind Cel care a fost afectat de dorințele sufletului și de poftele trupului, Care a devenit mai bun prin progres, Care a fost botezat în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, Care a primit harul Sfântului Duh prin botezul Său și a fost socotit demn a fi adoptat ca Fiu și este cinstit în Persoana Logosului divin, după chipul și asemănarea împărătească, Care a devenit cu totul fără de*

⁵³⁰ Justinian, *A Letter on the Three Chapters*, în *On the Person of Christ*, trad. Kenneth Paul Wesche, New York, 1991, p. 155-157;

păcat și neclintit în dorințele Sale după Înviere. El (Teodor) a spus că unirea Logosului divin cu Hristos a fost așa cum Apostolul descrie unirea dintre bărbat și femeie care „vor fi amândoi un trup” (Matei, 19, 5). El, prin nenumăratele sale blasfemii, a îndrăznit, de asemenea, să spună că atunci când Domnul a suflat peste ucenicii săi după Înviere și a spus <Lu-ați Duh Sfânt> (Ioan, 20, 22), El nu le-a împărtășit Duhul Sfânt, ci a suflat numai într-un mod figurat. El a învățat că atunci când Toma a atins mâinile și coapsa Domnului după învierea Sa, a mărturisit <Domnul meu și Dumnezeu meu> (Ioan 20, 29) nu cu referire la Hristos (căci el spune că Hristos nu este Dumnezeu), ci cu referire la Dumnezeu; căci el (Toma) a fost uluit de minunea Învierii, slăvindu-L pe Dumnezeu pentru că L-a înviat pe Hristos. Dar (ceea ce e și mai rău) el L-a comparat pe Hristos cu Platon, Maniheu, Epicur și Marcion în Comentariul său la Faptele Apostolilor, afirmând că precum fiecare dintre ei și-au făcut discipoli care au fost numiți platonişti sau manihei sau epicurieni sau marcionişti, pentru că ei au fost inițiați în învățătura lor, în același fel cei care au urmat învățătura lui Hristos sunt numiți creștini. Deci dacă cineva îl apără pe Teodor, care a învățat asemenea lucruri, și nu-l anatematizează pe el și scrierile sale și pe toți cei care acum sau cândva au crezut în învățături de acest fel, să fie anatema”⁵³¹.

La sinodul V ecumenic, în ședința a patra din 12 mai 553, sinodalii au analizat șaptezeci și unu de extrase din opera lui Teodor care păreau a cuprinde învățături

⁵³¹ Justinian, *The Edict on the True Faith*, în *On the Person...*, p. 183-184;

„nestoriene”. Extrasele proveneau din a treia carte a lui Teodor *Contra lui Apolinarie*, în care Teodor accentua diferența dintre Logos și fiul Mariei, dintre templu și Cel Care locuiește în el, dintre natura umană cu acțiunile ei și natura divină; din comentariile sale biblice; din lucrarea *Despre întrupare*; din *Cateheze* și din lucrarea *Despre Creație*. Când s-a ajuns cu analizarea la textul cu numărul douăzeci și șapte, unde era vorba de locuirea dumnezeirii în omul Hristos și de întărirea omului Iisus prin dumnezeire, episcopii au strigat: „*Noi am condamnat deja această învățătură! Anatema peste Teodor și scrierile lui! Teodor este tot una cu Iuda!*”⁵³²

La sfârșitul ședinței s-a citit un Crez care la Efes a fost condamnat și care aparținea unui anonim, pe care însă Marius Mercator și alți antinestorieneni l-au atribuit lui Teodor. La auzul acestui Crez, episcopii au strigat: „*Satana este autorul acestui simbol. Blestemat să fie cel care l-a scris! La Efes, acest simbol și autorul lui au fost condamnați !... Blestemat să fie Teodor de Mopsuestia ! El a respins Evanghelia, blasfemiind Întruparea Domnului nostru !... Noi toți îl condamnăm pe Teodor și toate scrierile sale!*”⁵³³

În ședința a cincea din 17 mai, cazul lui Teodor a fost reluat. Un *Memorandum* citit în sinod arăta că pentru a se stabili Ortodoxia lui Teodor, sinodalii trebuie să cunoască ce spun Sfinții Părinți și scrierile istorice despre el. Această opinie a fost influențată de *Constitutum*-ul papei Vigilius emis cu numai trei zile înainte și încă

⁵³² ACO, IV, I, 36; trad. după Murphy/ Sherwood, *op. cit.*, p. 113;

⁵³³ ACO, IV, I, 72, trad. după Murphy/ Sherwood, *op. cit.*, p. 114;

necunoscut opiniei publice. Se pare că cei care au luat inițiativa apărării lui Teodor au avut în mână lucrarea *Pro defensione* a lui Facundus de Hermiana.

Mai întâi au fost prezentate scrierile care îl incriminau pe Teodor: o scrisoare foarte polemică a Bisericii armenie către Proclu al Constantinopolului, care a fost dovedită fără mari eforturi ca fiind falsă, trei citate din *Tomul* lui Proclu unde însă numele lui Teodor nu este amintit, patru epistole ale lui Chiril, o epistolă a lui Rabbula din Edesa către Chiril și un citat din lucrarea *Istoria Bisericească* a lui Hesychius din Ierusalim († după 451), în care lui Teodor i se aduceau grave învinuiri⁵³⁴.

În apărarea lui Teodor s-au prezentat niște remarci ale lui Chiril, potrivit cărora „*nobilul Teodor a scris contra ereziei arienilor*”,⁵³⁵. Episcopii au răspuns că aceasta a fost numai o remarcă amabilă care recunoaște strădaniile lui Teodor, dar nu și Ortodoxia lui. Epistolele considerate a fi fost adresate de Grigorie de Nyssa lui Teodor au fost dovedite ca având destinat pe Teodor din Tyana. Doi episcopi din zonă, Euphrantes din Tyana și Teodosie din Justinianopolis au confirmat acest lucru.

Apoi s-a trecut la argumente de principiu: diaconul apusean Fotie a susținut – printre altele cu citate din Sfântul Chiril – principiul „*nu e permis să fie condamnați morții*”. În schimb, un episcop african pe nume Sextilian a argumentat cu citate din Augustin că episcopii care

⁵³⁴ ACO, IV, I, 90-92;

⁵³⁵ ACO, IV, I, p. 96, trad. după Murphy/ Sherwood, *op. cit.*, p. 115;

s-au dovedit a fi eretici în timpul vieții pot fi condamnați ca atare după moarte. Episcopul Benignus din Heraclea a adus o serie de exemple în acest sens: Valentin, Marcion, Apolinarie, precum și mai mulți adepți ai lui Paul de Samosata. El a mai arătat că însuși Teodor a fost condamnat postum de către Rabbula din Edesa, iar la Roma, Dioscor, un antipapă, a fost condamnat, deși în timpul vieții nu a greșit cu nimic în materie de credință.

Avocații lui Teodor au adus ca argument scrisoarea lui Chiril către Ioan al Antiohiei în care el revine asupra condamnării lui Teodor. Epistola a fost citită în fața sinodului și socotită ca neautentică, pe motiv că nu este în armonie cu celelalte epistole ale lui Chiril, unde Teodor era puternic condamnat. S-a invocat epistola 72 a lui Chiril către Proclu al Constantinopolului în care episcopul alexandrin îi cerea să nu răspândească mai departe condamnarea lui Teodor. Acuzatorii lui Teodor din sinod, anume Teodor Askidas, Ioan de Nyssa și Vasile din Justinianopolis au răspuns că deși epistola pare a-i aparține lui Chiril, ea nu poate fi folosită în apărarea lui Teodor, pentru că recomandarea pe care o cuprinde este legată de împrejurări speciale ce au avut caracter temporar, de aceea mai târziu însuși Chiril nu a mai ținut seama de ea și a scris contra lui Teodor. Chiril a procedat cu iconomie în această epistolă, așa cum Apostolul Pavel l-a tăiat împrejur pe ucenicul său Timotei pentru a nu-i scandaliza pe cei slabi în credință. Cam în același spirit au procedat Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Atanasie când au adus laude lui Apolinarie sau papa Leon care l-a lăudat pe ereticul Eutihie, însă

aceasta nu i-a împiedicat să-i condamne mai târziu pe aceeași ca eretici.

Tot ca neautentice au fost considerate epistolele Sfântului Ioan Gură de Aur către Teodor în care fostul patriarh al Constantinopolului numea vechea lui prietenie cu Teodor „*comoara mea cea ascunsă în Cilicia*”. S-a apreciat că marele predicator și ascet nu a putut să scrie astfel unuia care a părăsit viața monahală. S-a respins și argumentul că Teodor a murit în comuniune cu Biserica, invocându-se un pasaj din Grigore de Nyssa unde era condamnată învățătura despre doi Fii, adică exact ceea ce Teodor ar fi învățat⁵³⁶. De asemenea, s-a mai argumentat că Teodor era considerat de multă vreme un eretic în orașul său natal.

Condamnarea lui Teodor a fost oficial confirmată de Sinod prin corpul de anatematisme emis la 2 iunie 553. Anatematismul a 12-a, care reproduce în esență ideile anatematismului a 11-a a lui Justinian, condamnă persoana și opera lui Teodor. Numele său mai este legat de chestiuni doctrinare în alte trei anatematisme: anatematismul a patra îl condamnă pe „*nebunul Teodor*” care a învățat o unire „*din plăcere, în care Dumnezeu-Logosul își află plăcerea în om în măsura în care este iubit de către el*”, precum și pe „*adeptii lui Teodor și Nestorie care... adaugă o unire relativă*”; anatematismul a cincea îi condamnă pe cei care învață „*așa cum Teodor și Nestorie în nebunia lor au afirmat*” că expresia <un singur ipostas al Domnului nostru Iisus Hristos> poate fi interpretată

⁵³⁶ ACO, IV, I, 104-115;

ca desemnând două ipostasuri sau persoane în Hristos, însă se spune (în mod înșelător) numai o singură persoană „după demnitate, cinste sau adorare”; anatematismul a șasea condamnă „nepiosul mod în care Teodor a numit-o pe Fecioara Născătoare de Dumnezeu”. Un alt text adoptat la 27 iunie 553 condamnă expres numai Cele Trei Capitoale⁵³⁷.

În schimb, în Biserica nestoriană, Teodor este considerat unul din cei mai de seamă Sfinți Părinți și cinstit ca atare. Două sinoade nestoriene ținute în 410, sub catolicosul Isaac și – în 486 – sub catolicosul Acacius, l-au declarat sfânt pe Teodor. Vestitul predicator nestorian Narses din Edesa († 502) împreună cu Ibas din Edesa au tradus opera lui Teodor în siriacă, scrierile lui, împreună cu cele ale lui Diodor și Nestorie constituind baza dezvoltării școlii teologice de la Edesa/Nisibis. Ca reacție la condamnarea lui Teodor în 553 de către sinodul V ecumenic, un sinod din anul 585, condus de catolicosul Ișo`jahd, a apărut energic persoana și opera lui Teodor. Un alt sinod nestorian, ținut în anul 605 sub catolicosul Grigorie I, a adoptat ca oficială hristologia lui Teodor pentru Biserica nestoriană.

IV.2. Opera de importanță hristologică

Informații despre bogata activitate literară a lui Teodor de Mopsuestia avem de la Ebed Jesu și din *Cronica din Seert*, surse care se completează una pe alta.

⁵³⁷ ACO, IV, I, 208-214;

Adesea însă, aceste două cataloage oferă titluri diferite, mai ales la operele dogmatice.

Încă la scurt timp după moartea lui Teodor s-a făcut o clară distincție între opera lui exegetică și cea teologico-dogmatică. Fiind considerat eretic de către Biserica Ortodoxă, opera lui dogmatică scrisă în original în limba greacă, a fost distrusă în întregime. Ceea ce s-a păstrat până astăzi sunt traduceri făcute foarte de timpuriu în limba siriacă sau citate în latină și greacă din operele unor autori. Importante fragmente s-au păstrat în latină, în spațiul spaniol și nord-african, zone care n-au recunoscut condamnarea Celor Trei Capitole de către sinodul V ecumenic. În schimb, opera exegetică, neavând o legătură directă cu aprinsele dispute hristologice ale vremii, a supraviețuit până astăzi, mare parte în grecește⁵³⁸.

⁵³⁸ Teoria exegetică al lui Teodor este cuprinsă în lucrările contra lui Origen *Despre locurile obscure* (pasaje biblice greu de înțeles) și *Contra alegoriștilor* în cinci cărți. Teodor a comentat probabil toată Thora, dar până astăzi s-au păstrat numai un comentariu la Facere și fragmente din comentariile la Iosua și Judecători. Din comentariile sale la Psalmi s-au păstrat părți întinse în limbile siriacă și latină, în schimb comentariile la cei doisprezece profeți mici s-au păstrat în întregime în originalul grecesc. Din comentariile la profeții mari s-au păstrat numai fragmente. Tot lui Teodor i se atribuie un comentariu la cartea Iov adresat Sfântului Chiril al Alexandriei, un comentariu la Ecclesiastul păstrat în siriacă și un comentariu la Cântarea Cântărilor. Dintre tratatele exegetice la Noul Testament s-au păstrat: un comentariu la Evangelia după Ioan, complet în siriacă și fragmentar în greacă, fragmente importante din comentariul la Matei și doar puține fragmente din comentariile la Marcu și Luca. Autenticitatea comentariului

Pentru studiul nostru, importanță prezintă următoarele lucrări ale lui Teodor:

1. *Omiliile catehetice*⁵³⁹. Acestea au fost amintite de Ebed Jesu în catalogul său sub titlul *De sacramentis* și *De fide*, precum și de *Cronica din Seert* care se referă la acestea cu cuvintele: „El (Teodor) ne-a lăsat o explicație a Simbolului celor 318 (Părinți) și a Liturghiei”. De existența acestor *Cateheze* au știut, în Răsărit, Chiril al Alexandriei și Sever al Antiohiei, fiind citate și la Sinodul V ecumenic. În Apus, în timpul controverselor legate de Cele Trei Capitale, au fost citate de Facundus de Hermiana, precum și în *Constitutum*-ul papei Vigiliu. Marius Mercator a citat aceste cateheze în căutarea sa de argumente în legătură cu controversa legată de existența păcatului strămoșesc. În sfârșit, Theodor bar Konai, un autor nestorian din secolul IX citează trei fragmente din *Cateheze*.

la Faptele Apostolilor nu este certă. Din comentariile la corpul paulin s-au păstrat importante fragmente în greacă, dar mai ales în latină. Comentariul la Evanghelia după Ioan prezintă importanță hristologică, însă nu-l voi analiza, limitându-mă numai la tratatele dogmatice;

⁵³⁹ A. Mingana, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed* (Woodbrooke Studies 5), Cambridge, 1932; idem, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist* (Woodbrooke Studies 6), Cambridge, 1933; R. Tonneau, R. Devréesse, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, StT 145, 1949; Theodor von Mopsuestia, *Katehetische Homilien*, übersetzt und eingeleitet von Peter Bruns, *Fontes Christiani* vol. XVII, 1, Partea I, Herder, 1994, Partea II, Herder, 1995;

Până în 1932-1933, cu excepția unor fragmente păstrate la autorii amintiți, *Catehezele* au fost considerate definitiv pierdute. În acești ani, A. Mingana a publicat textul catehezelor după o traducere siriacă realizată foarte de timpuriu, poate chiar de Ibas, un apărător al lui Teodor contra episcopului său Rabbula din Edesa. Cronologic, omiliile catehetice sunt plasate între anii 388 și 392/393, mai precis în ultima fază a presbiteratului lui Teodor la Antiohia. În număr de șaisprezece, omiliile pot fi împărțite în două părți: primele zece, care explică simbolul de credință niceo-constantinopolitan din 381; și omiliile 11-16 unde Teodor explică Tatăl nostru (omilia 11), Botezul (omiliile 12-14) și Euharistia (omiliile 15-16).

2. *De incarnatione*. Această lucrare a fost considerată cea mai importantă operă a lui Teodor de Mopsuestia, dar și cel mai de seamă tratat al școlii antiohiene. Potrivit informațiilor consemnate de Ghenadius de Marsilia (*De vir. ill.* 12), *De incarnatione* a fost scrisă în timp ce Teodor era preot la Antiohia și a cuprins cincisprezece cărți și peste cincisprezece mii de versete în care erau combătuți Arie, Eunomiu și Apolinarie, dovedind prin argumente clare și cu ajutorul Scripturii că „Domnul Iisus a avut plinătatea dumnezeirii și plinătatea omenității. De asemenea, el a învățat că omul este format numai din două substanțe, suflet și trup și că nous-ul și sufletul nu sunt substanțe diferite, ci facultățile sufletului prin care este inspirat și are raționalitate și prin care trupul este capabil de simțire (sunt) inseparabile și înnăscute” (Quasten, III, p. 410).

La începutul secolului al XX-lea, arhiepiscopul caldean Addaï Scher deținea în biblioteca sa un manuscris în siriacă, pe care l-a descoperit în 1905 la Seert și care conținea întregul tratat. Din păcate, în timpul unei răskoale a curzilor din anul 1922 când Scher a fost ucis, iar biblioteca patriarhală a căzut pradă flăcărilor, a ars și prețiosul manuscris. Astăzi mai deținem din această lucrare numai puține fragmente latine, grecești și siriace citate de prieteni sau dușmani doctrinari de-ai lui Teodor. Cele mai multe fragmente au fost păstrate în lucrarea *Contra Nestorianos et Eutychianos* a lui Leonțiu de Bizanț (douăzeci și nouă de fragmente)⁵⁴⁰. M. Richard⁵⁴¹, cercetând aceste fragmente, a ajuns la conclu-

⁵⁴⁰ Fragmentele latine au fost publicate în MPG vol. LXVI, precum și de Henry Barclay Swete, *Theodori episcopi Mopsuesti in epistolas B. Pauli commentarii II*, Cambridge, 1882, 290-312; douăzeci de fragmente siriace găsite în *Cod. Brit. Mus.* 1256 au fost publicate, cu o traducere latină, de P. de Lagarde, *Analecta Syriaca*, Leipzig, 1858, p. 100-108. O traducere germană cu explicații la aceste fragmente a fost realizată în 1990 de doamna Luise Abramowski. Traducerea nu a fost publicată până astăzi. Accesul la aceasta, precum și permisiunea de a folosi traducerea în manuscris mi-a fost înlesnită de domnul Christoph Marksches prin intermediul participării la seminarul *Christologische Entwürfe und Auseinandersetzungen in der Antike*, fapt pentru care îi mulțumesc și pe această cale. Fragmentele siriace găsite în manuscrisul *Cod. Brit. Mus.* 14669 au fost publicate de E. Sachau, *Theodori Mopsuesteni fragmenta siriaca*, Leipzig, 1869, 28-57; 63-68; A. Sanda, *Severi Antiocheni Philalethes*, Beirut, 1928;

⁵⁴¹ M. Richard, *La tradition des fragments du traité Περὶ τῆς ἀνθρωπίνης* de Théodore de Mopsueste, în *Museon*, nr. 46 (1943) 55-75; *Les traités de Cyrille d'Alexandrie contre Diodore et Théodore*

zia că ele au fost preluate dintr-un florilegiu teodorean, rupte din context și probabil falsificate. Aceeași opinie o împărtășește și R. Devresse⁵⁴².

3. *Contra Eunomium*. Teodor însuși, în *Comentariul la Sfânta Evanghelie după Ioan*, consemnează că a compus o lucrare contra lui Eunomiu și în apărarea Sfântului Vasile cel Mare⁵⁴³. Ebed Jesu amintește, pe de o parte, de o lucrare a lui Teodor contra lui Eunomiu (*Duo adversus Eunomium*), iar pe de altă parte de o altă lucrare cu caracter antieunomian scrisă în apărarea Sfântului Vasile cel Mare (*Unum pro Basilio*). După o notiță a lui Fotie din *Biblioteca*, cod. 4 cele două titluri ale lui Ebed Jesu desemnează o singură lucrare contra lui Eunomiu. Iată nota de lectură a lui Fotie: „Am citit cele douăzeci și cinci de cărți⁵⁴⁴ ale lui Teodor al Antiohiei contra lui Eunomiu în apărarea lui Vasile. Stilul lui este oarecum obscur, dar lucrarea este plină de idei și argumente solide și conține o mulțime de dovezi din Scripturi. El respinge argumentele lui Eunomiu aproape cuvânt cu cuvânt și dovedește pe larg că el este foarte ignorant în ce privește cunoașterea celor din afară și cu atât mai mult a religiei noastre. Cred că el (autorul) este Teodor, care a fost episcop de Mopsuestia”.

et les fragments dogmatiques de Diodore de Tarse în *Mélanges dédiés à la mémoire de Felix Grat*, 1, Paris, 1946, p. 113;

⁵⁴² R. Devresse, *Par quelle voie nous sont parvenus les commentaires de Théodore de Mopsueste*, în *Revue biblique*, nr. 39 (1930), p. 362-377;

⁵⁴³ MPG, LXVI, 728;

⁵⁴⁴ După Fotie (*Bibl. Cod.* 177), lucrarea ar fi avut douăzeci și opt de cărți;

Părerea lui Devresse⁵⁴⁵ este că Teodor a scris două lucrări contra lui Eunomiu, foarte probabil în anii 380-381, și un alt tratat cu aceeași temă, omolog cu lucrarea antieunomiană a lui Grigore de Nyssa⁵⁴⁶. În schimb, E. Amman preia informația lui Fotie ca adevărată și consideră că Teodor a scris o singură lucrare contra lui Eunomiu⁵⁴⁷.

Indiferent de câte lucrări ar fi scris Teodor contra lui Eunomiu, până la mijlocul secolului trecut era cunoscut numai un fragment consemnat de Facundus de Hermiana⁵⁴⁸. În 1958 doamna Luise Abramowski a identificat în Codicele nr. 1319 din Biblioteca universității din Cambridge, care conține treizeci și șase de citate patristice, un fragment păstrat în siriacă din a optsprezecea carte a lucrării *Contra lui Eunomiu*. Acest fragment aruncă o nouă lumină asupra înțelegerii hristologiei lui Teodor⁵⁴⁹. Mai târziu s-au descoperit mai multe citate sau referiri la această lucrare a lui Teodor⁵⁵⁰, care însă nu prezintă importanță hristologică.

4. *De Apollinario et eius haeresi* este titlul pe care îl dă Facundus de Hermiana unei lucrări antiapolariste a lui Teodor. Aceeași lucrare pare să desemneze titlul *De assumente et assumpto* consemnat de Ebed Jesu.

⁵⁴⁵ Devresse, *Essai sur Théodore de Mopsueste...*, p. 49;

⁵⁴⁶ vezi Quasten III, p. 527;

⁵⁴⁷ E. Amman, *DTC*, XV, 1, col. 239;

⁵⁴⁸ Swete II, 322-323; Facundus IX, 3; *MPL.*, 67, col. 754 C;

⁵⁴⁹ L. Abramowski, *Ein unbekanntes Zitat aus „Contra Eunomium“ des Theodor von Mopsuestia*, *Muséon*, 71 (1958) 97-98;

⁵⁵⁰ Richard Paul Vaggione, *Some neglected Fragments of Theodore of Mopsuestia's Contra Eunomium*, în *JThS*, N. S., nr. 31 (1980), p. 403-470;

Cronica din Seert consemnează, de asemenea, o lucrare antiapolinaristă a lui Teodor. Lucrarea s-a pierdut, dar din citatele păstrate știm că a cuprins cel puțin patru cărți. A fost redactată între anii 415-418 ca răspuns contra apolinaristilor și sinusianistilor care au operat interpolări în lucrarea sa *De incarnatione*.

S-au păstrat șaptesprezece fragmente din părțile a treia și a patra ale lucrării într-o epistolă a lui Justinian, la Leonțiu de Bizanț, în *Constitutum*-ul papei Vigiliu, în actele sinodului V ecumenic și la Facundus⁵⁵¹.

IV.3. Hristologia lui Teodor de Mopsuestia

Singura lucrare de importanță hristologică a lui Teodor de Mopsuestia care s-a păstrat integral este colecția de *Omiliile catehetice*. Chiar dacă restul tratatelor pe această temă sunt păstrate fragmentar, putem afirma că, pe baza izvoarelor pe care le deținem, putem reconstitui sistemul hristologic teodorian. Pentru că din operele care nu s-au păstrat integral avem totuși destule fragmente, vom realiza analiza hristologiei sale pe baza fiecărei opere separat.

IV.3.1. Omiliile catehetice

După descoperirea lor la începutul secolului al XX-lea, *Omiliile catehetice* au devenit, pe bună dreptate,

⁵⁵¹ H. B. Swete, vol. II, p. 312-322; E. Sachau, *Theodori M. fragmenta Syriaca*, Leipzig, 1869, p. 60; *PO*, vol. XIII, 188;

principalul izvor pentru cunoașterea hristologiei lui Teodor. Aceasta pentru că prin însuși scopul lor, adică acela de a introduce în creștinism pe cei ce doreau să primească Botezul, *Omiliile* definesc simplu și cu exactitate doctrina creștină. Teodor spunea catehumenilor săi că creștinismul este „*a treia religie*” după păgânism și iudaism și singura adevărată, pe care a întemeiat-o Iisus Hristos. Adevărata învățătură a lui Hristos nu trebuie deosebită numai de păgânism și iudaism, ci și de „*restul ereticilor*”⁵⁵². Oricine nu mărturisește dreapta credință, fie eretic creștin, fie poet sau filosof păgân, fie evreu este numit „*înger al Satanei*”⁵⁵³. Teodor respinge cu hotărâre dochetismul maniheilor și al lui Valentin, care credeau că Hristos nu a avut trup real, ci S-a arătat numai lumii, precum „*cei trei oameni pe care Avraam i-a văzut*”⁵⁵⁴ (Facerea 18, 1-16).

Învățătura lui Arie și a urmașilor săi este prezentată astfel: „*Arie, unul ca mulți alții care a primit cunoașterea lui Hristos, s-a răzvrătit și a fost primul care a greșit spunând că Fiul ar fi o creatură – κτίσμα, ποίημα – și că a fost făcut din nimic; o inovație care este străină rațiunii generale și legilor naturii ... de aceea, fericiții noștri Părinți au fost siliți să se adune din toate locurile și să țină un Sinod sfânt în orașul Niceea din provincia Bitinia și să alcătuiască acest Simbol de credință (simbolul care tocmai prin acest corp omiletic este explicat catehumenilor) pentru a confirma dreapta credință,*

⁵⁵² Omil. I, 10, ed. germ., p. 82-83;

⁵⁵³ Omil. XIII, 8, ed. germ., p. 347-348;

⁵⁵⁴ Omil. V, 8, ed. germ., p. 140; de observat interpretarea antropologică a viziunii de la stejarul Mamvri;

pentru a combate impietatea lui Arie și pentru a respinge pe toți cei care au apărut prin legătură cu el și prin numele înșelătorului Eunomius și-au primit denumirea și pentru a distruge orice erezie care învață idei rele”⁵⁵⁵. Așadar, ca urmaș al niceenilor, Teodor se consideră mandatat să combată orice învățătură care nu este în concordanță cu Simbolul Niceean, atât anterioară cât și posterioară acestuia. Printre eretici se numără și „Apolinarie... un înger al Satanei... care spune că sufletul nostru rațional – νοῦς nu ar fi luat parte la însușirea harului – ἀνάληψις τῆς χάριτος”⁵⁵⁶.

Pentru a feri Logosul de experiențele umane, asemeni înaintașilor săi antiohieni, el face o diferențiere clară între divinitate și umanitate în Hristos. Creatura nu este tot una cu Fiul lui Dumnezeu: „Cel care a fost creat nu este Fiu și Cel Care este Fiu nu este creatură. Pentru că cel care este creatură nu poate să fie numit Fiu adevărat, precum nici adevăratul Fiu nu poate fi numit creatură”⁵⁵⁷. Fiul Cel Unul-Născut este unic, pentru că Tatăl are un singur Fiu, pe când Cel Întâi-Născut, cum este numit Cel născut din Maria, este asemeni tuturor oamenilor, având, din acest punct de vedere, mulți „frați”: „Este o mare diferență între Unul-Născut și Cel Întâi-Născut, căci nu se poate ca Același să fie și Unul-Născut și Întâiul-Născut. Căci <Întâiul-Născut> este numit în relație cu mulți frați, în schimb Unul-Născut pentru că nu are frați. Există o mare diferență între Unul-Născut și Întâiul-Născut, căci ei

⁵⁵⁵ Omil. III, 12, ed. germ., p. 114;

⁵⁵⁶ Omil. XIII, 9, ed. germ., p. 349;

⁵⁵⁷ Omil. III, 12, ed. germ., p. 114;

se diferențiază după natură în: Cel Care este singur (unic) și cel care este cu mulți împreună. Unul-Născut se numește Cel Care este absolut fără nici un frate, Întâiul-Născut dimpotrivă, cel care în mod clar are mulți frați”⁵⁵⁸.

Sfânta Scriptură numește pe mulți „fii ai lui Dumnezeu”, ba chiar „dumnezei”, dar numai Dumnezeu-Logosul este „singur Fiu din natura Tatălui”, restul sunt numiți așa prin înfiere: „Iar dacă El este numit Unul-Născut, este sigur că numai El există prin naștere din Tatăl și este singurul Fiu prin natură al Tatălui. Toate acestea fac cunoscut numele de Unul-Născut cu atât mai mult cu cât mulți sunt numiți fii ai lui Dumnezeu: <Am spus: dumnezei sunteți> (Ps. 81,6). Și dacă în același timp sunt mulți care se numesc fii, Acesta nu s-ar numi Unul-Născut dacă nu ar exista o mare diferență între ei. Fiecare vom fi numiți fii după har – κατὰ χάριν... Acesta, dimpotrivă, este numit Unul-Născut pentru că este singurul Fiu din natura Tatălui, nu ca alții care au fost cinstiți cu numele de fii prin înfiere – υἰοθεσία prin har”⁵⁵⁹.

Diferențierea dintre „Cel Care însușește” și „cel înșușit”, între „Cel Care este chipul lui Dumnezeu – μορφή Θεου” și „chipul robului – μορφή δούλου” din citatul ce urmează aduce aminte de hristologia mentorului său, Diodor din Tars: „Hristos Dumnezeuul nostru nu a fost numai Dumnezeu, dar nici numai om, ci a existat în amândouă după natură, atât ca Dumnezeu cât și ca om. Dumnezeu este Cel Care însușește și omul este cel înșușit.

⁵⁵⁸ Omil. III, 7, ed. germ., p. 108-109;

⁵⁵⁹ Omil III, 11, ed. germ., p. 112-113;

Cel Care este chipul lui Dumnezeu a însușit chipul robului, însă chipul robului nu este chipul lui Dumnezeu. În chipul lui Dumnezeu este Cel care după natură – ΦΥΣΙΚΩΚΣ a fost însușit pentru mântuirea noastră. Deci, Cel Care a însușit nu a fost Același cu cel care a fost însușit. Cel Care însușește este Dumnezeu, cel însușit este om. Cel Care însușește este după natură ceea ce Dumnezeu-Tatăl este (după natură). El este <Dumnezeu din Dumnezeu>... Cel însușit este, după natură, ceea ce sunt David și Avraam al căror fiu el este și din sămânța cărora provine. De aceea, El este Domnul și Fiul lui David; Fiul lui David după natură, însă Domn după cinstea la care este părtaș. El este înălțat peste tatăl său David din cauza naturii – ΦΥΣΙΣ care l-a însușit”⁵⁶⁰.

Precum la Eustațiu și Diodor, și la Teodor întâlnim hristologia locuirii: „În mod necesar trebuie să recunoaștem ambele naturi, atât cea care însușește, cât și cea însușită, atât pe Cea Care este Dumnezeu, cât și chipul robului. Dumnezeu este Cel Care locuiește, omul (este) – **templul** său – pe care El L-a umplut și L-a făcut locul său de **locuire**”⁵⁶¹.

Ceea ce am relatat până acum este numai un aspect al hristologiei lui Teodor. El a fost un reprezentant clasic al hristologiei Logos-Anthropos, respingând conștient vechea schemă Logos-Sarx: „De aceea au spus fericirii Părinți că el a luat carne, ca tu să înțelegi că el a luat un om deplin – τέλειον ἄνθρωπον... Potrivit Lui

⁵⁶⁰ Omil. VIII, 1, ed. germ., p. 185-186; vezi și Omil. VI, 5, ed. germ., p. 157-158; Omil. VIII, 1, ed. germ., p. 185; Omil. VII, 5, ed. germ., p. 188-189;

⁵⁶¹ Omil. VIII, 5, ed. germ., p. 188-189; Omil. III, 5, ed. germ., p. 106; Omil. VIII, 11, ed. germ., p. 194-195;

(Hristos) însă este de crezut că nu Și-a însușit numai un trup, ci un om întreg compus din trup și un suflet nemuritor și rațional. Pe acesta El l-a luat spre mântuirea noastră și în acesta a lucrat El mântuirea noastră”⁵⁶².

Tonul polemic al pasajului ce urmează aduce aminte de citatul din Eustațiu pe aceeași temă, argumentația însă este absolut originală: „Iar arienii și eunomienii așa spun, că El a luat un trup, iar locul sufletului a fost luat de natura dumnezeirii. Și ei au coborât în așa măsură natura Celui Unul-Născut, încât a fost abătut de la măreția naturii Sale pentru a executa lucrările sufletului și a fost închis într-un trup făcând tot ce este necesar pentru susținerea lui. Dar iată, dacă dumnezeirea ar fi luat locul sufletului, El nu ar fi flămânzit, nici nu ar fi însetat, nici nu ar fi obosit. Toate acestea se întâmplă trupului din cauza slăbiciunii sufletului, pentru că sufletul nu poate să-i satisfacă necesitățile cu el însuși, aceasta numai din cauza legilor firii – νόμος τῆς φύσεως pe care Dumnezeu i-a dat-o. El (sufletul) de aceea a fost dăruit, ca trupul să poată pe deplin să treacă peste toate. Dacă însă lui i-ar lipsi ceva, el (sufletul) nu numai că nu-i poate ajuta, ci este copleșit el însuși de slăbiciunea trupului și nevoit, contra voinței lui, să moară. Dacă însă dumnezeirea ar îndeplini această sarcină a sufletului, atunci în mod necesar ar îndeplini și toate sarcinile corporale. Iar în acest caz ar trebui socotite adevărate toate vorbele rățăciților eretici, care neagă că el ar fi luat un trup, ci socotesc că s-a arătat numai ca o părere în chip de înger – μορφή τῶν ἀγγέλων și numai ca apariție exterioară ar fi fost om, nu

⁵⁶² Omil. V, 19, ed. germ., p. 149-150;

după natură. Bineînțeles, dumnezeirea poate să îndeplinească ceea ce ochii socotesc a arăta precum un om, așa cum lui Avraam, după voința lui Dumnezeu, i s-au arătat îngeri. Dacă însă natura divină ar putea îndeplini toate acestea, atunci nu ar fi drept să fie însoțită natura umană, care are nevoie de harul mântuirii care vine de la Dumnezeu, însă nu și părerea ereticilor după care dumnezeirea a îndeplinit rolul naturii umane? În acest caz ar fi fost fără rost să mai fie însoțit încă un trup, dacă dumnezeirea poate să le îndeplinească pe toate”⁵⁶³.

Antropologia hristologică apsihică, comună arienilor și apolinariștilor, este respinsă numai expeditiv cu argumentele tradițional antiohiene: divinitatea ar fi lipsită de slavă și ar deveni prizonieră unui trup. Dacă Eustațiu respinge aceeași părere a arienilor cu argumente hristologice, Teodor recurge la argumente preluate din antropologia sa: sufletul are în persoana umană rolul conducător, ajutând trupul să-și procure cele necesare existenței, dar neputând, potrivit legilor firii, să-i satisfacă aceste necesități prin el însuși. Dacă dumnezeirea ar fi preluat locul sufletului în trupul lui Iisus, ar fi satisfăcut nevoile naturale ale acestuia, precum hrănirea sau somnul. Concluzia logică ce se desprinde de aici, dar pe care Teodor nu o amintește, este că dacă dumnezeirea ar fi preluat locul sufletului în trupul lui Iisus, Acesta nu ar fi flămânzit, nu ar fi însetat și nu ar fi obosit. Cum Scriptura relatează con-

⁵⁶³ Omil. V, 9, ed. germ., p. 140-141; de observat interpretarea angelologică, de această dată, a epifaniei de la Mamvri;

trariul, înseamnă că Dumnezeu-Logosul Și-a însușit o omenitate deplină, trup și suflet.

Teodor, însă, nu se oprește la acest argument logic, ci alege să dezvolte o argumentație antropologico-soteriologică: dacă dumnezeirea ar fi îndeplinit în trupul lui Hristos sarcina sufletului, atunci ar fi îndeplinit-o și pe cea a trupului. Dumnezeirea, atotputernică fiind, ar fi putut să se arate oamenilor cu un trup aparent, așa cum S-a arătat lui Avraam. Punctul important însă nu este acesta, ci faptul că *„natura umană... are nevoie de harul mântuirii care vine de la Dumnezeu”*. Concluzia este: dacă natura umană nu a fost însușită, atunci nu a fost nici mântuită.

Deocamdată remarcăm doar abaterea de către Teodor a polemicii pe tărâm soteriologic. Arienii au susținut lipsa sufletului lui Iisus Hristos din rațiuni hristologice, adică pentru a putea atribui Logosului slăbiciunile sufletului uman și astfel să-I nege deoființimea cu Tatăl; Apolinarie a recurs la aceleași idei pe criterii filosofice (două naturi complete nu pot să se unească într-o persoană), dar și antropologico-hristologice (o omenitate deplină nu poate să nu păcătuiască). Ambele curente eterodoxe nu au avut în vedere scopul soteriologic al venirii Fiului lui Dumnezeu în lume. Probabil din polemica cu adversarii doctrinari, Apolinarie a alcătuit o antropologie menită atât să-i susțină hristologia, cât și să răspundă argumentelor soteriologice ale adversarilor săi. El susținea că sediul păcatului în om este trupul. Dumnezeu-Logosul Și-a însușit un trup, prin urmare a curățat umanitatea de păcat.

Teodor i-a răspuns prin dezvoltarea unei scheme antropologice contrare, anume sediul păcatului în om este sufletul, prin urmare el a trebuit mai întâi înșușit, iar după aceea trupul: „*Pe bună dreptate a fost necesar ca păcatul să fie înlăturat... Este bine cunoscut că răutatea păcatului își are începutul în voința sufletului, pentru că lui Adam sufletul i-a dat mai întâi sfatul greșit, nu trupul său. Nu trupul a fost cel pe care Satana l-a convins cu amăgirea mării să se predea lui, să se depărteze de Dumnezeu și să-l considere un înșelător pe Cel Care, de fapt, este ajutorul lui. Căci (Adam) a călcat porunca lui Dumnezeu și a ales să săvârșească ceea ce Dumnezeu îl oprea, adică sfatul Satanei. Însă **nu trupul a săvârșit toate acestea, ci sufletul** care a pretins marea promisiune și a preluat sfatul celui viclean pierzând astfel toată bunătatea pe care a posedat-o. Deci nu numai trupul a trebuit să-l însușească Hristos, ci și sufletul, ba, dimpotrivă, **sufletul a fost cel care a trebuit luat și apoi trupul***”⁵⁶⁴. Însușirea prioritară a sufletului nu are nimic origenist în ea. Teodor nu susține în nici un caz o unire a sufletului lui Iisus cu Dumnezeu-Logosul înainte de Întrupare. Așa cum se poate citi în textul mai sus citat, însușirea primordială a sufletului are o prioritate legată de necesitatea curățării de păcat care poate implica și o prioritate cronologică.

Cred că este o simplă speculație a afirma că Teodor, dorind să sublinieze prezența sufletului în omenitatea lui Hristos și rolul lui soteriologic, i-ar fi acordat vreo prioritate la însușire. Dorința lui a fost tocmai de a-i

⁵⁶⁴ Omil. V, 11, ed. germ., p. 142-143;

respinge în aceeași măsură pe dochetiști, care negau existența trupului real al lui Hristos și implicit orice rol soteriologic, și pe apolinaristi, care făceau aceleași greșeli în legătură cu sufletul. După cum spune Sfântul Apostol Pavel, omul întreg a avut nevoie de mântuirea în Hristos, sufletul pentru a fi eliberat de păcat, iar trupul de moarte: „*Aceasta a fost ceea ce Dumnezeu a vrut, ca omul cel căzut, care este compus din trup și înzestrat cu suflet nemuritor și cu rațiune, să fie însușit și prin aceasta să-l îndrepte. Căci <precum printr-un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, așa și moartea a trecut la toți oamenii, pentru că toți au păcătuit în el> (Rom. 5, 12). <Că de vreme ce printr-un om a venit moartea, tot printr-un om și învierea morților> (I Cor. 15, 21-22). Deci nu a fost necesar să însușească numai un trup, ci și un suflet nemuritor și rațional. Și a fost necesar ca nu numai moartea trupului să fie stricată, ci și cea a sufletului, care este păcatul*”⁵⁶⁵. Rolul soteriologic al trupului mi se pare a fi cel mai bine reprezentat la Teodor prin Euharistie: „*Căci El a spus despre trupul Său că poate să dea viață veșnică celor care-L mănâncă*”⁵⁶⁶.

Păcatul cel mai mare al lui Apolinarie este, după Teodor, acela de a strica deplinătatea mântuirii: „*Un înger al Satanei este de acum înainte Apolinarie, care desființează mărturisirea Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, iar sub chipul dreptei credințe ciuntește mântuirea noastră spre nedesăvârșire*”⁵⁶⁷.

⁵⁶⁵ Omil. V, 10, ed. germ., p. 142;

⁵⁶⁶ Omil. VIII, 11, ed. germ., p. 194;

⁵⁶⁷ Omil. XIII, 9, ed. germ., p. 348-349;

În aceeași măsură în care se ocupă de afirmarea deplinătății umane în Iisus Hristos, Teodor se ocupă de relația dintre cele două firi depline. Deși deosebite, este foarte clar că ele reprezintă o unitate care este exprimată în mai multe feluri. Această unitate nu a fost întreruptă de răstignire sau moarte, ci Dumnezeu-Logosul a înviat omenitatea, aceasta având urmări ontologice deosebite: „Nici la crucificare nu s-a despărțit de el (de templu) nici la moarte. El (Dumnezeu-Logosul) a fost mai departe împreună cu templul până ce, cu ajutorul puterii Sale, a destrămat legăturile morții și a eliberat sufletul Său de legătura cea de nedezlegat, iar pe el (pe templu) l-a înviat din morți și l-a mutat la viața cea veșnică, l-a făcut **nemuritor, nestricăcios și neschimbător** și l-a înălțat la ceruri”⁵⁶⁸.

Această legătură – *συνάφεια*⁵⁶⁹ este socotită drept „perfectă – *ἁκριβής*”⁵⁷⁰ sau numită „însușire” a omenității de către Dumnezeu-Logosul, „participare” a omenității la Dumnezeu-Logosul și „îmbrăcare” a acesteia de către divinitate. Explicând pasajul din Crez „Și șade de-a dreapta Tatălui” , Teodor scrie: „omul a fost preluat – *ληφθείς ἄνθρωπος* ca participare – *κοινωνία; μετουσία* la Dumnezeu-Logosul care l-a îmbrăcat”⁵⁷¹.

Am arătat că în Cateheze întâlnim hristologia locuirii. Mai des este întâlnită însă, dacă ni se permite să spunem astfel, parafrazându-l pe Grillmeier, *hristologia îmbrăcării* (*Einkleidungschristologie*) drept parale-

⁵⁶⁸ Omil. V, 6, ed. germ., p. 138;

⁵⁶⁹ Omil. VII, 4, ed. germ., p. 188;

⁵⁷⁰ Omil. VII, 9, ed. germ., p. 177; Omil. III, 10, ed. germ., p. 111;

⁵⁷¹ Omil. VII, 10, ed. germ., p. 177;

lă a hristologiei locuirii. Cateheții trebuie să creadă „Într-unul Domn Iisus Hristos... Care este din fînța cea dumnezeiască a Tatălui, Care pentru mântuirea noastră a îmbrăcat un om și a locuit în el”⁵⁷². Dacă despre primii doi antiohieni analizați, Sfântul Eustațiu și Diodor, s-a putut spune că au preluat ideea tradițional antiohiană a locuirii divinității în umanitate probabil de la Paul de Samosata, după care i-au dat o interpretare proprie, la Teodor, ca și la Sfântul Ioan Gură de Aur, întâlnim clare respingeri ale lui Paul de Samosata: „Un înger al Satanei este Paul de Samosata care a spus că Hristos Domnul nostru a fost numai un om și că El a îmbrăcat puterea ipostasului veșnic al dumnezeirii celui Unul-Născut”⁵⁷³.

Teodor însă este și primul teolog din școala antiohiană care folosește intensiv terminologia hristologică pentru a sublinia unitatea firilor în Hristos. Domnul nostru este, potrivit Scripturii, în două firi: „...ideea Scripturii pe care o descoperă despre Hristos, Domnul nostru, este că El nu a fost numai Dumnezeu, dar nici numai om, ci cu adevărat a existat în două firi – ἐν δύο φύσεσιν”⁵⁷⁴. Pentru Teodor, φύσις înseamnă opusul a ceva care este ireal. Explicând pogorârea Sfântului Duh în chip de

⁵⁷² Omil. III, 5, ed. germ., p. 106; vezi și Omil. III, 10, ed. germ., p. 111-112; Omil. V, 5, ed. germ., p. 136-137; Omil. V, 17-18, ed. germ., p. 147-149; Omil. VI, 3, ed. germ., p. 154-156; Omil. VI, 7, ed. germ., p. 159-160; Omil. VII, 1, ed. germ., p. 169-171; Omil. VII, 10, ed. germ., p. 177-178;

⁵⁷³ Omil. XIII, 8, ed. germ., p. 347-348;

⁵⁷⁴ Omil. VII, 1, ed. germ., p. 185; de remarcat că formula dogmatică de la Calcedon a preluat, chiar dacă nu direct de la Teodor, ci din mediul antiohian, aceeași expresie;

porumbel peste Domnul nostru Iisus Hristos la Botez, Teodor afirmă că el a fost „φύσις, nu ceva ireal”⁵⁷⁵.

La Teodor, φύσις mai poate însemna și realitatea unei specii, modul ei de existență. Cu ocazia relatării episodului nunții din Cana, Teodor afirmă că Hristos a schimbat apa în firea – φύσις vinului⁵⁷⁶. Φύσις înseamnă pentru Teodor, deci, dacă unim ambele înțelesuri prezentate mai sus, modul aparte de existență a unei realități concrete. Când folosește noțiunea de fire umană sau divină, Teodor exprimă în același timp realitatea și integritatea lor. Simpla desemnare a umanității Mântuitorului ca fire exprimă deja integritatea ei contra apolinarismului.

El numește unitatea dintre cele două firi πρόσωπον: „Deosebirea dintre cele două firi o înțelegem astfel: această deosebire o raportează Părinții noștri, care și-au luat înțelepciunea lor din Sfintele Scripturi, **oarecum la un πρόσωπον** și au spus <un Fiu Cel Unul-Născut a toată făptura> pentru ca nouă să ne facă cunoscută legătura perfectă – συνάφεια ἀκριβής a ambelor firi. Pe bună dreptate ei au spus <Unul-Născut>, pentru ca nouă să ne fie mai întâi cunoscut cine este Cel Care există din chipul lui Dumnezeu – μορφή Θεου. Prin milostenia Sa a însușit (pe cineva) de firea noastră, pentru ca la urmă să vorbească despre chipul robului – μορφή δούλου pe care L-a însușit pentru mântuirea noastră. Astfel, ei ne-au lăsat nouă cunoscut ambele naturi și deosebiri în folosirea diferită a numelor și că un

⁵⁷⁵ Devresse, *Essai...*, Frag. 14, p. 317, r. 17;

⁵⁷⁶ Ibidem, Frag. 18, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, p. 320, r. 6;

*Fiu este mărturisit datorită unirii perfecte a firilor – συνάφεια ἀκριβῆς τῶν φύσεων care s-a realizat prin voința divină – ἡ θεία θέλησις*⁵⁷⁷.

De remarcat, în treacăt, că Teodor invocă în argumentarea sa atât autoritatea biblică cât și pe cea patristică, pe care o înțelege ca fiind de inspirație biblică. Pe baza acestei duble autorități, el învață două firi depline care sunt unite „perfect” în urma însușirii prin „voința divină”, a firii umane de către cea divină. Ceea ce rezultă în urma unirii poate fi numit „un Fiu”, ba chiar „oarecum un πρόσωπον”.

Este momentul să ne întrebăm ce înseamnă pentru Teodor termenul πρόσωπον? Potrivit lui Grillmeier, πρόσωπον nu înseamnă la Teodor exact ceea ce mai târziu acest termen a desemnat prin definiția de la Calcedon, adică persoană⁵⁷⁸. În teologia trinitară a lui Teodor, πρόσωπον are în mod clar sens de Persoană. De aceea, el vorbește de trei πρόσωπα ale Sfintei Treimi, sau de πρόσωπον-ul Tatălui. În spațiul extra-trinitar, πρόσωπον nu are neapărat, la Teodor, sens individual. În opera exegetică Teodor vorbește în egală măsură de „πρόσωπον-ul Apostolilor”, „πρόσωπον-ul colosenilor”, „πρόσωπον-ul fiilor lui Israel”, precum și de „πρόσωπον- ul lui David”. În hristologie, se pare că el poate vorbi de un πρόσωπον comun ambelor firi în virtutea înțelesului colectiv al termenului. Sullivan, asemeni lui Grillmeier, crede că πρόσωπον este, în

⁵⁷⁷ Omil. III, 10, ed. germ., p. 111-112;

⁵⁷⁸ Grillmeier, *Jesus der Christus...*, p. 625; 633;

hristologia lui Teodor, „apropiat de sensul filosofic (de persoană), dar nu exact acest sens”⁵⁷⁹. De aceea, Teodor numește unirea firilor „oarecum un *πρόσωπον*”.

A spune două firi, însă, nu înseamnă deloc afirmarea a două persoane. Pentru a certifica acest lucru, Teodor recurge la o serie de exemplificări ale unității a două subiecte dinstincte. „În nici un caz nu suntem siliți, pentru că vorbim despre două firi, să vorbim de asemenea despre doi Domni sau doi Fii. Aceasta ar fi o prostie – ἡ διωτεία. Este valabil pentru toate lucrurile care sunt una din două: legătura lor – *συνάφεια* din cauza căreia ei sunt una, nu desființează deosebirea firilor, nici nu împiedică naturile diferite să fie una. <Eu și Tatăl Meu Una suntem> (In. 10, 30). În nici un caz <Una> nu desființează pe <Eu> și <Tatăl Meu> care rămân doi. Iar în alt loc El spune despre bărbat și femeie că ei nu mai sunt doi, ci un trup (Matei 19, 5) și aceasta nu pentru că bărbatul și femeia ar fi un trup, ci două. Mai mult, ei rămân doi prin aceea că sunt doi și una prin aceea că ei sunt una din doi. În acest fel sunt aici doi prin natură, dar una prin legătură – *συνάφεια*, două prin natură pentru că este o mare diferență între naturi; una prin legătură pentru că adorarea nu este împărțită, mai mult, cel însoțit primește aceeași adorare cu Cel Care însușește, pentru că el e templul Lui”⁵⁸⁰.

Avem de-a face cu două exemple: unul trinitar și altul antropologic. Exemplul trinitar este prezentat

⁵⁷⁹ Sullivan, *The Christology of Theodore of Mopsuestia...*, p. 224-225; 263-264;

⁵⁸⁰ Omil. VIII, 14, ed. germ., p. 197-198;

numai în treacăt și are menirea de a arăta că a spune «Una» despre Tatăl și Fiul nu înseamnă a desființa identitatea fiecăruia. În nici un caz nu putem afirma că pentru Teodor unitatea dintre divin și uman în Iisus Hristos ar fi comparabilă cu cea dintre Tatăl și Fiul. Ca niceean convins, pentru Teodor, Fiul era deoființă numai cu Tatăl nu și cu firea umană pe care Și-a însușit-o. Aceasta afirmau sinusianiștii contra cărora mentorul său Diodor a scris o întreagă lucrare.

De asemenea, cred că unirea dintre divin și uman nu este comparată nici cu legătura dintre bărbat și femeie, așa cum l-a acuzat împăratul Justinian. Una dintre preocupările de bază ale hristologiei lui Teodor a fost aceea de a sublinia unicitatea legăturii dintre divin și uman în Iisus Hristos, care nu are și nu va avea precedent. Exemplele date mai sus au numai menirea de a convinge că există și alte identități a căror unire este numită „una”, dar modul în care sunt unite acestea își are particularitatea lui.

IV.3.2. De incarnatione

Și în acest tratat, deși păstrat numai în puține fragmente, întâlnim o respingere clară a hristologiei Logos-Sarx. Apolinariștii au folosit în argumentația lor versetul ioaneic, care viza, se pare, pe dochetiști: <Și Cuvântul trup S-a făcut> interpretându-l literal și socotind că Logosul Și-a însușit numai un trup. Teodor oferă o altă interpretare: „Noi am descoperit, așadar, că în acest verset (In 1, 14) <a devenit – ἐγένετο> nu înseam-

na în nici un caz altceva decât <în aparență – κατὰ τὸ δοκεῖν>. ...Însă nu trebuie înțeles că Logosul nu a luat carne adevărată, ci că El nu a devenit carne... El însă nu s-a preschimbat – μετεποιήθη în carne”⁵⁸¹.

Pe baza acestei interpretări s-a afirmat, chiar de către teologii moderni, că la Teodor nu poate fi vorba de o Întrupare reală a Fiului lui Dumnezeu. Cred, însă, că în acest text nu trebuie să vedem mai mult decât o respingere a vechii scheme hristologice Logos-Sarx și a oricărei amestecări între divin și uman în Iisus Hristos. De fapt, aici Teodor nu afirmă nimic neortodox, ci doar că numai în aparență se poate spune că Cuvântul S-a făcut carne. El a înșușit carne adevărată, nu aparentă, dar prin aceasta nu a devenit carne. Ca alternativă, el propune schema Logos-Anthropos. Pentru a îndepărta orice speculație în legătură cu deplinătatea firilor Mântuitorului, el recurge, precum mai târziu sinodul de la Calcedon, la termenul ὁμοούσιός: ”Omul Iisus este asemenea tuturor oamenilor, în nimic nu se diferențiază de ei în afară de har... Omul este deoființă cu omul, iar Dumnezeu este deoființă cu Dumnezeu”⁵⁸².

Nu avem nici o dovadă să afirmăm că în pasajul pe care urmează să-l redăm, Teodor este conștient sau nu că respinge expresia lui Ignatie al Antiohiei – Θεὸς σαρκοφόρος – și o aprobă pe cea a lui Eustațiu al Antiohiei – ἄνθρωπος θεοφόρος; oricum, aceasta

⁵⁸¹ *De inc.*, cartea IX, frag. 1, Swete, p. 300, trad. Ritter, *Quellen...*, p. 194; vezi și Sachau, p. 48;

⁵⁸² *De inc.*, Swete II, p. 291-292;

arată legătura care există între așa-numiții „primi antiohieni” și „antiohienii târzii” din „cea de-a doua școală antiohiană”. Expresia eustațiană se potrivește hristologiei locuirii pe care o afirmă Teodor și în această lucrare: „Nu se spune <Dumnezeu purtător de carne – **Θεὸς σαρκοφόρος**>; nimeni nu spune că Dumnezeu poartă carne. Noi însă vrem să spunem din nou despre Om că Dumnezeu a locuit în El. Aceasta înseamnă că a spune <purtător de Dumnezeu – **θεοφόρος**> nu e greșit... Dacă El este numit Om în Care a locuit Dumnezeu-Logosul sau a fost în El, sau, cum se mai poate spune, așa cum am arătat din dumnezeieștile Scripturi, atunci nu e greșit a spune și că Omul L-a purtat pe Dumnezeu Care a locuit în El”⁵⁸³.

Alte fragmente din acest tratat au fost redactate contra apolinariștilor. Apolinarie susținea că firea umană a Mântuitorului a rămas fără păcat, pentru că rolul ei conducător a fost preluat de Logos, păcatul fiind astfel imposibil. Pentru el, era de neconceput o natură umană deplină care nu săvârșește păcatul. Teodor a combătut această idee, dezvoltând o altă învățătură contrară: natura umană a Mântuitorului a fost deplină, nesăvârșind păcatul, pentru că a fost unită cu firea divină. Acesta este un adevăr pe care Apostolii înșiși l-au cunoscut numai după Învierea Domnului: „După înviere, când Apostolii au fost conduși de Duhul Sfânt, atunci au primit prin revelație cunoașterea deplină prin care au știut că superioritatea Lui, prin care a depășit pe ceilalți oameni, nu provenea numai dintr-o oarecare cinste de la Dumnezeu, ca

⁵⁸³ *De inc.*, din cap. LI, Lagarde, p. 103, 10-16; Sachau, p. 66, trad. Abramowski, Frag. 9a, p. 10;

la ceilalți oameni, ci din unitatea cu Dumnezeu-Logosul prin care El este părtaș la întreaga cinste, după Înălțarea la cer”⁵⁸⁴.

Omul singur nu ar fi fost în stare să biruiască păcatul care este înrădăcinat în firea umană, locuirea Dumnezeului-Logos în omenitatea lui Iisus devenind condiție indispensabilă pentru păzirea voinței umane fără de stricăciune: „Noi spunem că s-ar cuveni ca omul, prin voința sa, să învingă neascultarea. Dar pentru că omul singur, dacă ar fi luptat cu păcatul nu ar fi fost în stare să învingă puterea lui care este înrădăcinată în firea noastră de-a lungul timpului și pentru că înainte sufletul a devenit al Lui... locuirea Dumnezeului-Logos a fost necesară, timp în care voința din om a fost păzită fără stricăciune. Prin ajutorul pe care i l-a dat Dumnezeu-Logosul, el a fost pe deplin în stare să îndepărteze cu ușurință păcatul și să învingă neascultarea care s-a ridicat la începutul creației noastre”⁵⁸⁵.

Logosul a fost Cel care a luptat contra păcatului, atât pentru trup cât și pentru suflet. O luptă mai mare contra patimilor sufletului a fost necesară pentru că, așa cum am arătat deja, Teodor credea că sufletul a fost cel care a căzut în păcat fiind ispitit de diavol, ducând în păcat și trupul, pentru care a primit misiunea de a-l conduce. Pentru că Logosul a biruit păcatul în trup, celorlalți oameni le va fi mai ușor să facă același lucru de vreme ce puterea acestuia a fost supusă o dată. „Se pare

⁵⁸⁴ *De inc.*, din cap. XI, Lagarde, p. 100, 25-30; Sachau, p. 63, trad. L. Abramowski, frag. 1, p. 2;

⁵⁸⁵ *De inc.*, începutul cap. XXXIII, Lagarde, p. 101, 1-17; Sachau, p. 63-64; Abramowski; vezi și *De inc.*, cap. XXXVIII, Lagarde, p. 102, 17-103, 4, Sachau, p. 65;

că noi nu am câștigat virtute numai prin patimile Domnului nostru, ci și mai înainte... El a dus o mare luptă împotriva patimilor sufletului și o luptă mai mică contra celor ale cărnii. ...Aceasta înseamnă că (sufletul) a fost cel care a avut mai mare nevoie de mântuire. Și este clar că El (Logosul), când a luat carne și suflet, prin amândouă și pentru amândouă s-a ridicat la luptă, prin care El a ucis păcatul în carne și a supus poftele lui și a obținut și aceea că ele sunt mai ușor de învins prin mai buna cugetare a sufletului. El a instruit sufletul și l-a învățat să învingă propriile patimi și să înăbușe poftele trupului. Aceasta a început s-o împărtășească divinitatea, ca lucrător, la fiecare din ei (atât la trup cât și la suflet). Iar alături a fost Sfântul Duh care a ajutat, precum adevărat spune fericitul Apostol: <Dumnezeu s-a arătat în trup, s-a îndreptat în Duhul> (II Tim. 3, 16)”⁵⁸⁶.

O dată ce păcatul a fost biruit de către Logos, progresul moral al lui *homo assumptus* a fost mai ușor de realizat, el beneficiind de ajutor, stimul și ușurarea strădaniilor ca daruri ale Logosului: „Este limpede că El, cu mai multă ușurință, a îndeplinit virtutea decât a fost posibil celorlalți oameni, pentru că... Dumnezeu-Logosul, când El l-a unit la începutul alcătuirii, i-a dat mare ajutor spre desăvârșirea celor trebuincioase... Și El l-a stimulat spre desăvârșire spre care El i-a ușurat mulțimea strădaniilor, atât pe cele ale sufletului cât și pe cele ale trupului. Și așa i-a pregătit lui mărirea și i-a ușurat îndeplinirea virtuților”⁵⁸⁷.

⁵⁸⁶ *De inc.*, XXXV, Lagarde, p. 101,18-102,3; Sachau, p. 64, L. Abramowski, Frag. 3, p. 4;

⁵⁸⁷ *De inc.*, Cap. LXI, Lagarde, p. 104, 6-15; Sachau, p. 67; L. Abramowski, Frag. 13, p. 15;

Pasajele citate au fost interpretate ca o unire progresivă între Logos și *homo assumptus* pe care Teodor ar fi susținut-o: pe măsură ce acesta creștea în virtute, progresa și unitatea dintre divin și uman. Dacă avem în vedere numai fragmentele acestea, s-ar putea înțelege că Teodor a susținut ceea ce teologia germană numește *Bewährungstheologie*: Logosul și-a unit de la început o fire umană deplină, dar mărirea ei, primirea harului și desăvârșirea unirii ar fi depins de progresul ei moral pe care l-a realizat cu ajutorul Logosului. Neputând cunoaște contextul în care aceste fragmente au fost incluse și neavând o paralelă ideatică a lor în *Omiliile catehetice*, cred că din aceste fragmente nu putem înțelege mai mult decât că *homo assumptus* nu a săvârșit păcatul din pricina unirii sale cu Logosul.

Explicația oferită de Teodor versetului din Evangelia de la Luca 2, 52 pare a fi absolut corectă: „Și Iisus sporea cu înțelepciunea și cu vârsta și cu harul la Dumnezeu și la oameni. <Cu vârsta> creștea odată cu trecerea timpului, <cu înțelepciunea> prin aceea că creștea cu înțelegerea, <cu harul> pentru că urmând înțelegerea și cunoașterea se străduia să ajungă la virtute, prin care a primit adaosul harului. Și prin toate acestea creștea El la Dumnezeu și oameni”⁵⁸⁸.

Relația dintre cele două firi este un subiect important al fragmentelor păstrate din acest tratat. Încă o dată Teodor respinge acuzația că el ar fi învățat „doi Fii”: „Ei întreabă mai departe aceasta: <este Hristos altul decât Fiul lui Dumnezeu sau este Hristos Unul, și Fiul lui

⁵⁸⁸ *De inc.*, VII, în Swete II, p. 297;

Dumnezeu altul?> Cineva ar trebui să răspundă: <Este Același, lepădați aceasta, căci este o dovadă a bolii de care v-ați molipsit>”⁵⁸⁹.

De asemenea, este folosită hristologia locuirii, dar într-un mod aparte. Logosul, atotprezent fiind, se poate spune că locuiește în cei plăcuți Lui, precum Apostolii sau dreptii. În omul pe care l-a asumat, locuirea a avut un caracter unic, ducând la o unire cu totul aparte. Dovada acestei uniri fără de egal este faptul că cel unit prin locuire este părtaș la întreaga cinste a Dumnezeului-Logos. „*Prin natura – οὐσία* Sa, El este prezent în toate, cu toate acestea nu se spune că El locuiește – ἐνοικεῖν în toți, ci numai în cei care sunt plăcuți Lui. Astfel, când e vorba de locuire, nu se întâlnește peste tot același fel de locuire... Dacă se spune că El locuiește în Apostoli sau în cei dreپți, aceasta înseamnă că El Și-a găsit plăcerea în dreپți... În El însuși, dimpotrivă, locuirea nu s-a întâmplat în același fel... ci precum într-un Fiu – ὥς ἐν υἱῷ. Aceasta înseamnă că atunci când El a început să locuiască, pe Cel pe care l-a luat, l-a unit întru totul cu El – ὅλον ἑαυτῷ... ἥνωσεν și l-a învrednicit ca împreună cu El să ia parte la toată cinstea, la care El, cel locuit are parte, ca unul care este Fiu prin natură”⁵⁹⁰.

Și în alte pasaje dovada unității firilor este egalitatea de cinstire. „*Uneori ei întreabă: <(Se spune) Unul și Altul> sau <Același?> Alteori: <Este El Mărturisorul sau cel Mărturisit, Cel care ajută sau Cel care primește*

⁵⁸⁹ *De inc.*, Cap. LI, Lagarde, p. 103, 16-20; Sachau, p. 66; trad. L. Abramowski frag. 9b, p. 11;

⁵⁹⁰ *De inc.*, Cartea VII, Swete II, p.296; trad. Ritter, p. 195;

ajutor?> Pentru aceasta ajunge ceea ce s-a spus, unde am arătat atât diferența naturilor precum și unitatea Persoanei și că, potrivit naturilor, acela a primit ajutor, Acesta însă a fost Ajutorul, pe când unitatea e clară, căci cinstea de la întreaga creație este nedespărțită”⁵⁹¹.

Homo assumptus deține filiația reală în urma unirii cu Logosul. Egalitatea de cinstire este urmare a acestei filiații și o dovadă externă a profunzimii unității: „Noi nu spunem doi fii și nici doi Domni pentru că Unul este Fiu după natură, Dumnezeu-Logosul, Fiul Cel născut din Tatăl. Pentru că acesta Îi este Lui unit și **însușit prin filiație** are parte la numire și la cinstea Fiului. Iar Domnul este prin natură Dumnezeu-Logos, iar Acesta, pentru că este unit Lui, are și el parte la cinste. De aceea nu spunem doi Fii și nici doi Domni. Și pentru că despre El ne este cunoscut că este Fiu și Domn prin natură, El este Cel care posedă unitatea nedespărțită, care, de dragul mântuirii noastre a fost luată și în același timp spre el s-a ridicat prin numire și prin cinstea Fiului și a Duhului”⁵⁹².

În *De incarnatione* întâlnim, din câte știu, singura referire mariologică a lui Teodor: „Dacă se pune întrebarea: <Este Maria Născătoare de om sau Născătoare de Dumnezeu – ἀνθρωποτόκος ἢ θεοτόκος? După părerea noastră se poate răspunde <Ambele se potrivesc!> Una este ea prin natura lucrurilor, alta prin relație – ἀναφορᾶ. Născătoare de om este ea prin natură, pentru că Cel care a fost în pân-

⁵⁹¹ *De inc.*, Cap. LXXIII, Lagarde, p. 106, 8-14; L. Abramowski, frag. 20, p. 25;

⁵⁹² *De inc.*, Lagarde, p. 106, 28-107, 6; trad. L. Abramowski, Frag. 25a, p. 30;

tecele Mariei a fost un om... Născătoare de Dumnezeu este însă pentru că a fost în omul cel născut din ea..."⁵⁹³.

Din acest citat rezultă poziția conciliantă și oarecum de compromis a mariologiei lui Teodor. În lumina acestui citat este credibilă afirmația lui Ioan de Antiohia, dintr-o epistolă către Nestorie, după care Teodor, pronunțându-se, după toată probabilitatea într-o predică, contra termenului *θεοτόκος*, a provocat protestele unora, fapt care l-a determinat să revină asupra afirmației și să se autocorecteze: „Îți aduci aminte cum odată Teodor, explicând Sfintele Scripturi a spus ceea ce a produs mânia la unii și a fost socotit eretic. El însuși ți-a spus ție aceasta, pe vremea când te bucurai de încrederea lui, cum el, în prezența altora, la scurtă vreme după aceea, și-a corectat fără teamă spusele spre folosul Bisericii, deși toți știau că el numai din neatenție și fără gândire a vorbit așa”⁵⁹⁴.

IV.3.3. *Contra Eunomium*

Fragmentul păstrat la Facundus de Hermiana în care este vorba despre așteptarea lui Mesia de către evrei nu aduce nimic nou în cunoașterea hristologiei lui Teodor. În schimb, fragmentul descoperit de doamna Luise Abramowski este de maximă importanță pentru cunoașterea terminologiei hristologice a lui Teodor.

Iată traducerea fragmentului: „Aceasta spune Fericitul Teodor, cu mulți alții, în a optsprezecea carte contra

⁵⁹³ *De inc.*, XV, Ritter, *Quellen...*, p. 195;

⁵⁹⁴ ACO, I, 1, 1, p. 94; trad. germ., Baur, *Der Heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, vol. I, München, p. 298;

lui Eunomiu: <πρόσωπον se folosește cu dublu înțeles: ori desemnează ὑπόστασις-ul și ceea ce fiecare din noi suntem, ori este recunoscută cinstea, mărirea și adorarea. Astfel: „Pavel” sau „Petru” desemnează ambele, atât ὑπόστασις-ul cât și πρόσωπον-ul. Însă πρόσωπον-ul Domnului Hristos înseamnă cinste, mărirea și adorare. Pentru că⁵⁹⁵ Dumnezeu-Logosul s-a revelat în omenitate și a unit cinstea ὑπόστασις-ului Său cu cel văzut (cu omenitatea). De aceea πρόσωπον-ul lui Hristos desemnează ceea ce este (un πρόσωπον) al cinstei, nu (un πρόσωπον) al unei ουσία în două naturi. [Pentru că cinstea nu este nici natură și nici ὑπόστασις, ci o preînălțare, așa cum se promite în Scripturi – Filip. 2, 9]. Ceea ce pentru rege este haina de purpură sau îmbrăcămintea regală, aceea este pentru Dumnezeu-Logosul începutul pe care El L-a luat din noi, nedespărțit și neschimbat și fără îndepărtare (spațială) în adorare. Precum regele nu are prin natură haina de purpură, tot așa nici Dumnezeu-Logosul nu are carnea prin natură. Dacă cineva afirmă că Dumnezeu-Logosul are carne prin natură, prin aceasta ființa divină ar suferi o înstrăinare, pentru că El (Dumnezeu-Logosul) Și-ar asuma o schimbare prin adăugarea unei naturi noi. Dacă El, însă, nu are carnea prin natură, așa cum spune Apolinarie, este Același, pe de o parte este deoființă cu Tatăl după dumnezeirea Sa și pe de altă parte Același deoființă cu noi după carne, încât el îl face pe El **compus** al unei

⁵⁹⁵ Luise Abramowski observă că de așteptat ar fi să întâlnim aici cuvântul „când, gr. ὅτε, sir. *Kad*” în loc de „pentru că” sau „căci”, gr. ὅτι, syr. *meṭul* (art. cit. nota 2, p. 263);

*naturi. Căci cine se desparte în naturi, este ceva compus și se găsește în natură*⁵⁹⁶.

Înainte de a trece la analizarea citatului, cred că merită amintite discuțiile purtate în jurul persoanei compilatorului florilegiului patristic unde a fost găsit citatul. A. E. Goodman⁵⁹⁷, primul specialist care s-a ocupat cu manuscrisul care conține citatul, precum și Fr. Loofs⁵⁹⁸ au crezut că autorul a fost Nestorie. Doamna Abramowski este însă sigură că acesta nu aparține lui Nestorie. Dovada constă în faptul că textele citate nu sunt orientate împotriva expresiei chiriliene μία φύσις – *o singură fire* sau σύγχυσις – *amestec* cum ar fi de așteptat de la Nestorie, ci contra ὑπόστασις σύνθετος – *persoană compusă* și σύνθεσις – *compunere*. De fapt, Nestorie nu citează niciodată în mod clar vreun teolog antiohian pentru a-și justifica hristologia⁵⁹⁹.

Ceea ce aduce nou Teodor în acest citat este încercarea de a descrie unitatea ambelor naturi în Hristos cu ajutorul cuvântului πρόσωπον și nu cu ajutorul lui ὑπόστασις, care este folosit neglijent, când ca identic cu πρόσωπον-ul unei persoane umane oarecare, când ca identic cu Dumnezeu-Logosul, o Persoană a Treimii. De

⁵⁹⁶ L. Abramowski, *Zur Theologie Theodors von Mopsuestia*, în ZKG nr. 72 (1961), p. 263-264;

⁵⁹⁷ A. E. Goodman, *An Examination of some Nestorian Kephalaia* (Or. 1359, University Library, Cambridge), Essays and Studies presented to Stanley Arthur Cook, ed. by D. Winton Thomas, Cambridge Oriental Series, nr. 2, London, 1950, p. 73-83;

⁵⁹⁸ Friedrich Loofs, *Nestoriana*, p. 218-219;

⁵⁹⁹ L. Abramowski, *Ein unbekanntes Zitat...*, p. 97;

observat că noțiunea de ὑπόστασις nu este folosită în legătură cu omenitatea lui Hristos, ci numai cu aceea a persoanelor umane obișnuite (Petru sau Pavel). Așa cum la Calcedon s-a modificat sensul termenului πρόσωπον pentru că Nestorie l-a folosit greșit pentru a defini unitatea firilor în Hristos, tot așa Teodor a trebuit să redefinească noțiunea de πρόσωπον pentru a o putea folosi în hristologie.

Folosirea lui πρόσωπον în legătură cu persoanele umane obișnuite este în conformitate cu utilizarea generală a termenului. Acest lucru nu mai este valabil și pentru folosirea unică în legătură cu Domnul Hristos. Comparația cu regele în purpură este „nenaturală”, iar unitatea dintre „Dumnezeu-Logosul” și „începutul” pe care Și L-a însușit este tot atât de nenaturală precum regelui purpura. Logosul este față de carne „nedespărțit, neschimbat și fără depărtare (spațială) în adorare”. Toate acestea sunt mai mult decât se poate spune despre relația dintre rege și purpura sa, care nu este de nedespărțit de purtătorul ei regesc.

Un punct de comparație neexprimat este faptul că πρόσωπον-ul lui Hristos și chipul regelui sunt văzute «din afară», așa cum acestea s-au arătat celor care L-au văzut pe Hristos sau respectiv supușilor regali. Grillmeier⁶⁰⁰ a atras atenția asupra unei caracteristici a noțiunii de πρόσωπον prezentă la Teodor. Acesta „înțelege prin πρόσωπον reprezentarea plastic-văzută a unității divino-umane în Hristos”. Dacă această viziune asupra

⁶⁰⁰ Grillmeier, CGG, vol. I, p. 187;

πρόσωπον-ului a avut vreo influență asupra noțiunii de *persoană revelată* a lui Nestorie, rămâne o întrebare asupra căreia teologii încă mai discută. Pe scurt, în acest citat avem două definiții ale πρόσωπον-ului. În primul rând, este stabilită identitatea lui cu ὑπόστασις-ul, în al doilea caz πρόσωπον-ul se relaționează prin „*cinste, mărire și adorare*”. Prima definiție poate fi înțeleasă ontologic, a doua însă, nu, trădând faptul că Teodor, spre satisfacția adversarilor lui moderni, susține numai o unitate morală a persoanei lui Hristos⁶⁰¹.

Pasajul scris între paranteze drepte reprezintă o interpretare liturgică a ideii de adorare. Abordarea liturgică a problemei hristologice este absolut originală și a fost folosită mai târziu de Nestorie care spunea „*separaturile, dar unesc adorarea*”. Cum anume este de înțeles „πρόσωπον-ul de adorare” în contextul hristologiei lui Teodor nu este foarte clar. Pentru Teodor, distincția ontologică a firilor este clar reliefată. Probabil „πρόσωπον-ul de adorare” reprezintă imaginea unitară exterioară a lui Iisus Hristos istoric, Căruia I se cuvine o singură adorare.

Expresia „*Același... deoființă cu Tatăl după dumnezeirea Sa și... deoființă cu noi după carne*” de la finalul textului, este orientată contra apolinarismului de orientare sinusianistă, după care, așa cum am arătat la Diodor, învăța că omenitatea și divinitatea Mântuitorului subzistau în aceeași fire. Afirmarea dublei deoființimi exprimă foarte bine integritatea ambelor firi,

⁶⁰¹ L.Abramowski, *Untersuchungen...*, p. 264-265;

fiind preluată, așa cum am mai arătat, în mărturisirea de credință de la Calcedon.

Teodor respinge noțiunea de „ὕποστασις *compus*” ca pe o expresie care conduce tot la amestecarea firilor. Este cunoscut faptul că Iov, un ucenic al lui Apolinarie, a propus această expresie pentru a desemna raportul dintre firea divină și umanitate în Iisus Hristos⁶⁰².

IV.3.4. De Apollinario

Teodor a scris această lucrare după treizeci de ani de la redactarea tratatului *De incarnatione*, cu scopul de a explica anumite pasaje din sus-numitul tratat care au fost greșit înțelese sau falsificate de către adversarii săi, dorind să sublinieze „că nu trebuie să se spună «doi Fii», ci «un Fiu»”.

Și în acest tratat, Teodor combate pe cei care susțin că în Hristos «dumnezeirea a luat locul sufletului». Teodor combate aici argumentul apolinariștilor pe care l-am întâlnit și în lucrarea *De incarnatione*: Iisus a fost fără de păcat pentru că rolul conducător a fost preluat de Logos. Teodor arată că imposibilitatea de a păcătui a lui Iisus s-a datorat ajutorului pe care firea umană a primit-o de la Logosul Care a însușit-o. Primirea unui asemenea ajutor din partea Logosului nu implică înlocuirea de către El a elementului rațional din Iisus Hristos. Aceasta ar însemna ca toți creștinii care primesc ajutor de la Logos, să fie lipsiți de elementul

⁶⁰² M. Richard, *L'introduction du mot <Hypostase>...*, p. 8-9;

rațional, ceea ce este absurd. Sfânta Scriptură certifică prezența unui suflet rațional în Iisus. Frica lui Iisus din grădina Ghetsimani, precum și rugăciunea rostită acolo dovedesc acest lucru, pentru că dumnezeirea nu putea fi stăpânită de frică: *"Unde se spune aceasta că dumnezeirea a luat locul sufletului în cel însușit? Căci El nu ia locul sufletului în cei cărora le oferă ajutorul Lui. Chiar dacă celui însușit i-a oferit un ajutor deosebit, aceasta nu înseamnă că dumnezeirea a luat locul sufletului. Dacă însă dumnezeirea a făcut cele ale sufletului în cel însușit, precum spuneți, cum a putut el atunci să aibă frică de patimă? De ce a avut El nevoie de rugăciuni pe care le-a făcut, așa cum spune fericitul Pavel (Evrei 5, 7), cu strigăte și cu multe lacrimit? Cum a putut el fi lovit de o așa frică încât, cuprins de o neobișnuită teamă, vărsa râuri de sudoare?"*⁶⁰³

Potrivit fragmentului de mai jos, Teodor compară relația dintre firi în Hristos cu raportul dintre suflet și trup. Este posibil să avem de-a face cu un text falsificat, mai ales că el este citat de împăratul Justinian, un adversar al lui Teodor. Așa cum am arătat deja, Diodor a respins explicit relația dintre trup și suflet drept paradigmă a raportului dintre firile Mântuitorului, pe motiv că de vreme ce sufletul și trupul, ambele componente care formează omul, sunt create, Logosul divin este necreat. Justinian a citat acest fragment, fără îndoială, pentru că vorbește de *despărțirea naturilor* – *naturam divisio*. „Iar pentru noi omul este format din trup și suflet, pe care le numim două naturi, ca suflet și ca trup; cu toate acestea din

⁶⁰³ *Contra Apol.*, III, Swete, vol. II, p. 315;

asocierea lor rezultă numai un om. Este nevoie să amestecăm naturile pentru a avea o unitate a lor? Trebuie să spunem că sufletul este carne și carnea suflet? Căci unul este nemuritor și rațional, iar altul muritor și irațional, trebuie să spunem în schimb că (sufletul) nemuritor este muritor și că cel nerațional (carnea) este rațional?... Ceea ce este dintr-un punct de vedere diferit, este dintr-altul unit, păzind prin diferențiere particularitățile sale nevătămate și având totuși o unitate... despărțirea naturilor – **naturam divisio** rămâne; sufletul fiind una, iar carnea alta, unul nemuritor, altul muritor; unul înzestrat cu rațiune, altul nerațional. Cu toate acestea, din ambele rezultă un om și nici una din cele două naturi nu este numită pentru ea însăși om, numai cu adaosul <omul cel dinăuntru> și <omul cel dinafară> (II Cor 4, 16) ”⁶⁰⁴.

Acest citat însă exprimă foarte bine antropologia lui Teodor. El a vorbit în repetate rânduri de «*omul intern*» și «*omul extern*» ca denumiri ale sufletului, respectiv ale trupului. Pentru Teodor, ca și pentru Sfântul Eustațiu, sufletul poate să existe și independent de trup, deși menirea lui nu este de a exista independent, ci în trup⁶⁰⁵.

IV.4. Părerile unor autori moderni despre hristologia lui Teodor

1. Discuțiile dintre teologii moderni privind Ortodoxia lui Teodor de Mopsuestia sunt tot atât de aprinse ca și cele din secolele V-VI. Patrologii mai vechi, pornind de la pasaje din *De incarnatione* și *Contra*

⁶⁰⁴ *Adversus Apolinarem*, IV, Swete, vol. II, p. 318-319;

⁶⁰⁵ R. A. Norris jr., *Manhood and Christ...*, p. 154;

Apollinarem adunate de Leonțiu de Bizanț și prezentate sinodului V ecumenic, l-au socotit pe Teodor drept părintele nestorianismului. H. B. Swete, în introducerea la volumul care conține și fragmentele dogmatice ale lui Teodor, apreciază că acesta a fost „*departe de a fi un eretic voluntar*”, dar a greșit mult din cauza zelului pe care l-a depus spre a combate apolinarismul⁶⁰⁶. Bardenhewer a ajuns la următoarea concluzie: „*În prezent posedăm numai fragmente izolate ale acestor opere, dar destule totuși pentru a fi siguri că Teodor a fost un Nestorie înainte de Nestorie. Precum Diodor, el învață că în Hristos au fost două persoane. Unitatea dintre cele două naturi constă în comuniunea în adevăr și voință. Creștinii adoră un singur Domn, pentru că omul care a fost adăugat Logosului într-o unire morală a fost ridicat, în măsura perseverenței lui, la demnitatea divină*”⁶⁰⁷.

2. Descoperirea și publicarea *Omiliilor catehetice* ale lui Teodor au constituit o cotitură în abordarea hristologiei lui. E. Amann⁶⁰⁸, într-un articol care se pare a fi un fel de recenzie la ediția franceză a *Catehezelor*, apreciază pozitiv felul în care este exprimată unitatea persoanei lui Hristos. De exemplu, despre omilia a treia el scrie: „*fără nici un fel de exagerare, se poate spune că subiectul tratat nu este altul decât unitatea persoanei lui Hristos Cel istoric în dualitatea naturilor Sale*”⁶⁰⁹. Amann recunoaște

⁶⁰⁶ S.B. Swete, *Theodori Episcopi...*, p. XXIX-XXXVII;

⁶⁰⁷ Bardenhewer, III, p. 321;

⁶⁰⁸ É. Amann, *La doctrine christologique de Théodore de Mopsueste*, în *Revue des Sciences Religieuses*, nr. XIV (1934), p. 161-190;

⁶⁰⁹ Ibidem, p. 166;

că folosirea conceptului de locuire, precum și modul în care Teodor înțelege însușirea deplinei umanități de către Dumnezeu-Logosul, este deficientă. Totuși nu i se poate imputa nefolosirea terminologiei specifice perioadei post-calcedoniene. El concluzionează că *Omiliile*, cu mici modificări, ar fi putut fi rostite în fața unui grup de teologi și episcopi occidentali, fără a stârni altceva decât admirație⁶¹⁰.

3. La un an după studiul lui Amann, M. Jugie⁶¹¹ a scris un articol despre aceleași nou publicate *Omilii catehetice*, dar a ajuns la cu totul alte concluzii. După el, datorită acestei noi descoperiri, se poate afirma cu siguranță că Teodor este părintele nestorianismului. În *Omiliile*, Teodor învață în mod clar două personalități distincte în Hristos, încercarea lui de a le uni într-un *πρόσωπον* fiind superficială, formula lui fiind „*alius in alio*” și nu cea a Bisericii „*unus et idem*”⁶¹².

4. Într-un articol concentrat pe învățătura despre Taine a lui Teodor de Mopsuestia, iezuitul Wilhelm de Vries⁶¹³ respinge ipoteza lui Amann legată de Ortodoxia lui Teodor. După de Vries, „greșeala fundamentală a lui Teodor de Mopsuestia o constituie negarea principiului de bază al creștinismului, după care Dumnezeu

⁶¹⁰ Ibidem, p. 190;

⁶¹¹ M. Jugie, *Le Liber ad baptisandos de Théodore de Mopsueste*, în *Echos d'Orient*, nr. XXXIV (1935), p.271;

⁶¹² Ibidem, p. 259;

⁶¹³ W. de Vries, *Der <Nestorianismus> Theodors von Mopsuestia in seiner Sacramentslehre*, în *Orientalia Christiana Periodica*, nr. VII (1941), p. 91-148;

a devenit cu adevărat om, Unul și Același, Dumnezeu și Om, o singură Persoană”⁶¹⁴. Teodor neagă adevărata Întrupare, diferențierea dintre Cel Care însușește și cel însușit fiind la el un laitmotiv. Logosul a locuit în Iisus numai părelnic – εὐδοκία precum în profeți sau drepti, diferența constând numai într-un artificiu verbal al lui Teodor, după care Logosul locuiește în Iisus „ca într-un Fiu”⁶¹⁵. E adevărat, Teodor numește adeseori πρόσωπον unitatea dintre Logos și Omul însușit, dar prin aceasta el nu afirmă o unitate fizică, pentru că Teodor învață „că o natură deplină este în mod necesar o persoană în sine”⁶¹⁶.

Despre o adevărată comunicare a însușirilor nu poate fi vorba la Teodor, atâta vreme cât el nu face o diferență între natură și persoană. El nu a învățat nici «doi Fii» sau „doi Domni... nu pentru că în El (în Hristos) nu ar fi două πρόσωπα depline, ci pentru că numai unul din ei este Fiu și Domn, celălalt însă nu”⁶¹⁷. În nici un caz, pentru Teodor, Omul Iisus nu este în egală măsură Fiul lui Dumnezeu, precum Logosul, ci numai prin adopție, pe care a primit-o la Botez. De remarcat că de Vries recunoaște că cele mai multe idei «în sens eterodox» se găsesc în fragmentele din *De incarnatione*.

5. Prima monografie despre teologia lui Teodor de Mopsuestia, având la bază toată opera lui, a realizat-o

⁶¹⁴ Ibidem, p. 92;

⁶¹⁵ Ibidem, p. 93;

⁶¹⁶ Ibidem, p. 94;

⁶¹⁷ Ibidem, p. 96;

R. Devresse⁶¹⁸. El apreciază ca aproape satisfăcătoare Ortodoxia lui Teodor, rezumând-o astfel: „*La vremea stabilită de planul divin, Fiul lui Dumnezeu a binevoit să locuiască printre oameni. Cuvântul, Care este Dumnezeu precum Tatăl, a luat carne, om deplin asemenea oricărui om muritor, fiind un asumant și un asumat, două naturi și o persoană*”⁶¹⁹. Însă pentru a ajunge la această concluzie, Devresse a folosit o metodă de lucru aparte: nu a luat deloc în considerare fragmentele din opera lui Teodor păstrate la adversarii săi: Chiril, Leonțiu, Justinian și în actele sinodului V ecumenic. Aceasta pentru că, urmând opinia lui M. Richard, fragmentele respective ar fi fost falsificate sau scot în evidență numai un aspect pe care au dorit dușmanii lui Teodor să-l sublinieze⁶²⁰. Devresse apreciază că, așa cum astăzi nimeni nu l-ar mai condamna pe Origen precum a făcut-o Justinian, aceeași judecată se poate aplica și pentru Teodor. E adevărat că la Teodor se găsesc anumite exagerări sau omisiuni, dar pentru acestea nu putem să-l facem vinovat de erori imaginare care i-au fost atribuite după moartea sa⁶²¹.

6. Așa cum era de așteptat, lucrarea lui Devresse a produs mai multe reacții. O vom înfățișa în cele ce urmează, pentru originalitatea ei, pe aceea a lui Milton

⁶¹⁸R. Devresse, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, în *Studi e Testi*, 141, Città del Vaticano, Bibl. Ap. Vat. , 1948;

⁶¹⁹Ibidem, p. 285;

⁶²⁰R. Devresse, *art. cit.*, p. 383;

⁶²¹Ibidem, p. 285;

V. Anastos⁶²². El apreciază pozițiile lui Jugie și de Vries care îl „*resping pe Teodor fără echivoc, ca pe un eretic*”. Pentru Anastos, greșelile hristologiei lui Teodor izvorăsc din doctrina persoanei lui Hristos, după care Hristos-Omul nu a ajuns la ἀτρεπτότητα – neschimbare, decât după Înviere. Precum Nestorie, și Teodor, învățătorul lui, nu mărturisește că Dumnezeu-Logosul a devenit om, ci pentru amândoi Hristos a rămas un simplu om care a fost numit Fiu prin har. Încercarea lui Devresse de a-l prezenta pe Teodor drept ortodox ignoră atitudinile doctrinare ale acestuia, „*care cu siguranță miros a nestorianism, precum acelea că omul asumat de Logos a fost înviat prin El și așa a devenit nemuritor, nepătimitor și absolut neschimbător, fiind astfel așezat de-a dreapta Tatălui ca judecător al lumii*”⁶²³.

Pentru că Devresse apreciază ca tolerabile, din punct de vedere dogmatic, pasajele unde Teodor pare a-l diviza în mod clar pe Hristos în două persoane, pe motiv că terminologia încă nu a fost stabilită de vreun sinod ecumenic, Anastos încearcă să demonstreze că Teodor se face vinovat de încălcarea anatemei de la sinodul I ecumenic, care interzice a-L numi pe Fiul lui Dumnezeu τρεπτός – schimbător⁶²⁴. Sfinții Părinți niceeni și postniceeni, precum Atanasie cel Mare, Vasile cel Mare, Grigorie de Nazians, dar mai ales Chiril al

⁶²²Milton V. Anastos, *The Immutability of Christ and Justinian's Condamnation of Theodore of Mopsuestia*, în *DOP*, nr. VI, Cambridge, Massachusetts, 1951, p. 125-160;

⁶²³Ibidem, p. 135;

⁶²⁴Ibidem, p. 141-142;

Alexandriei au ținut seama de această anatematismă, folosind-o contra adversarilor doctrinari.

Astfel, Sfântul Chiril al Alexandriei, în lucrarea *Apologia celor douăsprezece anatematisme, contra lui Teodoret* face o referire clară la anatematismul niceeană, folosind-o contra antiohienilor. Justinian, în critica adusă hristologiei lui Teodor, folosindu-se de citate patristice, mai ales din Atanasie și Chiril, critică numirea de *τρεπτός* – schimbător pe care fostul episcop de Mopsuestia, în virtutea hristologiei separării, a atribuit-o lui *homo assumptus*. Justinian a observat acest aspect al hristologiei lui Teodor pentru că tema neschimbabilității Trupului lui Hristos l-a preocupat intens, încât spre sfârșitul vieții a ajuns la aftarodochetism⁶²⁵.

7. K. McNamara⁶²⁶ vede în hristologia lui Teodor o tendință spre ceea ce mai târziu va fi numit nestorianism. El respinge părerile lui Devresse și Richard despre neautenticitatea fragmentelor păstrate la adversarii lui Teodor, din lipsă de probe suficiente. Chiar dacă am admite că aceste fragmente dogmatice au fost alese în mod deliberat pentru a reda o imagine nefavorabilă a doctrinei lui Teodor, „în absența unor dovezi directe contra autenticității lor, ar fi nepotrivit să respingem un fragment care oferă o pătrundere valoroasă în gândirea lui Teodor, cu atât mai mult dacă nu aflăm paralele ale ideilor

⁶²⁵ Ibidem, p. 160;

⁶²⁶ K. McNamara, *Theodore of Mopsuestia and the Nestorian Controversy*, în *The Irish Theological Quarterly* nr. XIX (1952), p. 254-278; nr. XX (1953), 172-191;

lui în alte lucrări"⁶²⁷. Folosind, aşadar, toate izvoarele ce stau la dispoziţie, McNamara subliniază că punctul central al hristologiei lui Teodor este accentuarea deplinei umanităţi a lui Hristos, distinctă de Cuvântul lui Dumnezeu, ceea ce este în fond şi „*punctul de bază al nestorianismului*”⁶²⁸. În ce priveşte reliefaarea legăturii dintre divin şi uman, McNamara ajunge la concluzia că greşeala de bază pe care o comite Teodor este de a recurge la hristologia locuirii drept cheie de rezolvare a întregii probleme.

8. F. Sullivan a dedicat un întreg volum hristologiei lui Teodor. După ce prezintă stadiul cercetărilor în domeniu şi preistoria doctrinară a temei, el întreprinde o largă analiză a fragmentelor a căror autenticitate a generat, aşa cum am subliniat, aprinse discuţii. Concluzia lui este că aceste fragmente pot fi folosite ca izvoare ale hristologiei lui Teodor. Sullivan arată că Richard a ajuns să se îndoiască de autenticitatea fragmentelor dogmatice prin comparaţia lor cu puţinele fragmente siriace din *De incarnatione* care s-au păstrat. Pentru că sensul fragmentelor greceşti nu corespunde cu cel din fragmentele siriace, el a socotit că cele greceşti păstrate la adversari ai lui Teodor, au fost falsificate de aceştia. Sullivan este de părere că lucrurile stau invers: textele siriace, care sunt o traducere, s-au îndepărtat de textul original.

În evaluarea hristologiei lui Teodor, Sullivan porneşte de la o foarte atentă examinare a terminologiei folosite de el. Teodor pare să nu facă distincţie între

⁶²⁷ Ibidem, partea I, p. 258-259;

⁶²⁸ Ibidem, p. 269;

„firea divină” și „Cuvântul lui Dumnezeu”. Drept urmare, ceea ce poate fi atribuit dumnezeirii, poate fi atribuit în același timp Cuvântului și invers. În virtutea acestei logici, pentru Teodor este o blasfemie a o numi pe Sfânta Fecioară Născătoare de Dumnezeu. „Respingerea nașterii Dumnezeului-Logos din Fecioara Maria – mai adaugă Sullivan – rezultă din eșecul (lui Teodor) de a face distincție între ceea ce este cu adevărat natura divină și ceea ce se poate predica despre Cuvântul, ca urmare a Întrupării”⁶²⁹.

Teodor nu face, de asemenea, distincție între „Cuvântul a asumat natura umană” și „Cuvântul a asumat un om”. Este esențial să știm ce înțelege Teodor prin *homo assumptus*. Nu se poate afirma pur și simplu că prin acesta el înțelege o altă persoană, de vreme ce Teodor repetă mereu că el învață numai un *Prosopon*. Însă faptul că lui *homo assumptus* i se atribuie în mod clar suferința și alte acțiuni specifice unei persoane, îl îndreptățește pe Leonțiu de Bizanț să-l acuze pe Teodor că înțelege Cuvântul și *homo assumptus* ca *alium et alium* (unul și celălalt, adică separați).

Sullivan observă prezența în mai multe locuri la Teodor a expresiei „*πρόσωπον*-ul omului”⁶³⁰. A-l acuza pe Teodor de „nestorianism” datorită modului în care folosește termenul *πρόσωπον* este totuși „nejustificat”. Așa cum foarte clar a dovedit Sullivan, Teodor nu înțelege prin *πρόσωπον* ceea ce noi astăzi numim „persoană”. Sullivan definește *πρόσωπον*-ul lui Teodor drept „un

⁶²⁹ Ibidem, p. 214;

⁶³⁰ *Omil. Cat.* VII, 13; *Com. la Psalmi*, în Devresse, *op. cit.*, p. 11, 1-2; Sullivan, p. 224;

subiect real al experiențelor umane”, vorbind de natura umană „în cei mai înalți și concreți termeni personali”⁶³¹.

În ce privește poziția lui Teodor față de Întrupare, este clar că el interpretează textul de la Ioan 1, 14, „Și Cuvântul S-a făcut trup...”, prin prisma hristologiei locuirii. Cu alte cuvinte, scrie Sullivan, pentru el *homo factus* est înseamnă *in homine fuit*. Aceasta pentru că Teodor „nu poate înțelege că Logosul poate <deveni – ἐγένετο> fără să sufere vreo transformare în natura Sa... El pare a nu cunoaște vreun alt sens în care cuvântul <om> să fie folosit, în afară de desemnarea unei naturi umane concrete”⁶³².

Această plasare a întregii iconomii a mântuirii pe seama hristologiei locuirii nu mai poate fi apreciată ca o „întâmplare teminologică”⁶³³. Totuși, Teodor concepe hristologia locuirii diferit față de Paul de Samosata. El subliniază unicitatea unirii care se realizează prin locuire, încât se poate vorbi de un *πρόσωπον* unic al Mântuitorului. Consecințele acestei uniri sunt: a) Dumnezeu-Logosul, nu numai că cooperează cu *homo assumptus*, ci le săvârșește pe toate prin el; b) Fiul natural al lui Dumnezeu împărtășește cu *homo assumptus* prerogativele Lui, în special cinstea și stăpânirea; c) în virtutea unirii, Cuvântul și *homo assumptus* sunt considerate un *πρόσωπον*⁶³⁴.

La Teodor, *πρόσωπον*-ul comun al divinității și umanității poate fi înțeles doar într-un sens apropiat de

⁶³¹ Sullivan, *op. cit.*, p. 224; 225; 227;

⁶³² Ibidem, p. 235;

⁶³³ Ibidem, p. 236;

⁶³⁴ Ibidem, p. 247;

cel filosofic (adică de *Persoană*). De aceea, el folosește în mai multe rânduri în loc de <unitate într-un $\pi\rho\acute{o}\sigma\omega\pi\omicron\nu$ >, expresia <unitate ca într-un $\pi\rho\acute{o}\sigma\omega\pi\omicron\nu$ >, ceea ce pare a sugera că unirea firilor pentru Teodor nu a depășit nivelul unei uniri morale. Ca urmare, Teodor nu a fost numit fără motiv „tatăl nestorianismului”. Sullivan își explică adeziunea la această afirmație astfel: „Noi nu înțelegem că Teodor ar fi în mod formal vinovat de această erezie. Dar înțelegem că învățătura lui despre Hristos, soluția lui de bază la problema unității Cuvântului și a omului este în mod fundamental înrudită cu cea a lui Nestorie, din scrisoarea care a fost condamnată la Efes (vezi ACO, I, 1, 1, p. 29-32). De asemenea, ea este fundamental opusă doctrinei din scrisoarea lui Chiril, pe care același sinod a declarat-o ca fiind o interpretare ortodoxă a Simbolului de la Niceea” (vezi ACO, I, 1, 1, p. 25-28)⁶³⁵.

9. Rowan Greer⁶³⁶ analizează hristologia lui Teodor pornind de la antropologia sa. După Greer, Teodor vorbește de unirea prin har ca urmare a accentului pe care îl pune pe deplinătatea naturii umane a Mântuitorului. În acest gen de unitate, libera voință a omului, care acceptă să colaboreze cu harul, este în mod clar pusă în evidență⁶³⁷. Drept urmare, hristologia lui Teodor „nu este încadrată atât de mult în termeni abstracți, cât în procesul istoric”. Viața lui Hristos este urmărită și văzută ca o evoluție a conlucrării dintre libertatea

⁶³⁵ Ibidem, p. 264;

⁶³⁶ *Theodore of Mopsuestia. Exegete and Theologian*, Westminster, 1961, p. 48-65;

⁶³⁷ Ibidem, p. 50-52;

omului și har, care atinge punctul culminant la Înviere. Expresia *homo assumptus* este doar „o consecință logică a hristologiei antiohiene”, un „derivat al învățăturii lui Diodor, ba chiar a lui Eustațiu al Antiohiei și a lui Paul de Samosata”. Este însă clar – mai adaugă Greer – că din perspectiva hristologiei oficiale a Bisericii, această unire după har va fi considerată ca aparținând hristologiei separării. În virtutea unirii după har, Întruparea a fost completă numai când Mântuitorul a rostit cuvintele <Săvârșitu-s-a> (Ioan, 19, 30)⁶³⁸.

Având mereu în vedere integritatea naturii umane și ideea lui Teodor că „nici un ὑπόστασις nu poate exista fără πρόσωπον”, pentru fostul episcop de Mopsuestia, a spune „un ὑπόστασις” însemna apolinarism. Dacă totuși ne întrebăm cum explică Teodor unirea dintre *Verbum assumens* și *homo assumptus*, vom observa că el refuză să spună „Cuvântul a devenit carne”, afirmând că acest lucru s-a petrecut numai „în aparență”. „Probabil prin aceste cuvinte Teodor vrea să spună – interpretează Greer – <Cuvântul a devenit carne nu în felul unei metamorfozări, ci în sensul că noi am fi putut să-L privim pe *homo assumptus* și să spunem: Acesta este Dumnezeu>”⁶³⁹.

În alte pasaje, Teodor vorbește de unirea după bunăvoință în virtutea faptului că noțiunea este de origine biblică (vezi Matei, 3, 17; Marcu 1, 11; Luca 3, 22). Este clar că și în acest caz nu avem de-a face cu afirmarea unei uniri reale, ci morale, însă pentru Teodor „o unire

⁶³⁸ Ibidem, p. 53;

⁶³⁹ Ibidem, p. 54-56;

morală descrisă în termeni biblici este mult mai reală, decât una descrisă prin manipularea unor termeni limitați și abstracți. Dacă se înțeleg motivele care stau în fața formulei lui Teodor, este posibil să se aprecieze cât de adânc penetrează el misterul unității. Teodor încearcă să descrie, nu să definească, formula lui face apel la cele mai adânci sentimente religioase ale omului și nu la mintea umană slabă ca o pânză de păianjen"⁶⁴⁰.

În afară de expresia *homo assumptus*, Teodor mai apelează la noțiunea de *πρόσωπον* cu scopul de a descrie unitatea. El însă nu folosește *πρόσωπον* într-un sens „*metaforic specializat*”. Prin utilizarea lui *πρόσωπον*, Teodor vrea să exprime doar că există o fire divină reală, o fire umană reală și un singur Iisus Hristos și Domn real. „*Πρόσωπον este pur și simplu o etichetă la îndemână, care schițează unirea pe care Teodor a încercat, de fapt, s-o descrie ca <o locuire prin bunăvoință ca într-un Fiu>*”⁶⁴¹.

Preferabile îi sunt lui Teodor analogiile biblice pentru a descrie unitatea dintre divin și uman în Hristos. Cea mai des folosită analogie a fost cea a *locuirii*. Yahwe a locuit într-un templu contruit de evrei, iar locuirea Logosului în templul trupului lui Iisus este „*punctul culminant a tot ceea ce a semnificat templul la evrei*”⁶⁴². De comunicarea însușirilor în sensul alexandrin – transferul de atribute de la o natură la alta – nu poate fi

⁶⁴⁰ Ibidem, p. 58;

⁶⁴¹ Ibidem, p. 58-59;

⁶⁴² Ibidem, p. 59;

vorba la Teodor. Pentru el, modul unității firilor este o taină pe care limbajul biblic o sugerează, iar termenii metafizici nu pot s-o descrie⁶⁴³. De asemenea, la Teodor nu este de întâlnit un adopțianism în sensul negativ al termenului.

La finalul analizei sale, Greer concluzionează: *„Hristologia lui Teodor este prezentată dintr-un punct de vedere foarte simpatetic. Dacă este judecată în termenii concepției alexandrine, bineînțeles că este greșită. Dar dacă se pot înțelege motivele poziției lui Teodor și dacă se poate aprecia forța imaginilor biblice și ale concepțiilor pe care aceasta le implică, atunci în mod sigur hristologia lui Teodor poate fi apreciată ca strălucitoare”*⁶⁴⁴.

10. Alois Grillmeier⁶⁴⁵ începe analizarea hristologiei lui Teodor subliniind necesitatea studierii acesteia în contextul antropologiei și soteriologiei sale, dar și a concepției lui despre har și taine. De asemenea, trebuie să ne întrebăm cum i s-a prezentat lui problema hristologică și ce mijloace de rezolvare avea la dispoziție. El a adus o critică conștientă hristologiei Logos-Sarx promovată de apolinariști, pentru că nu cadra cu viziunea lui despre mântuire. Atât Teodor cât și Apolinarie vedeau mântuirea în integritatea morală și neschimbabilitatea principiului conducător din Hristos. Apolinarie a legat aceasta de neschimbabilitatea Logosului, iar Teodor de cea a sufletului uman care a rămas nepăcătos urmând Logosului divin. Prin adoptarea hristologiei Logos-An-

⁶⁴³ Ibidem, p. 61-62;

⁶⁴⁴ Ibidem, p. 64;

⁶⁴⁵ *Jesus der Christus...*, p. 621;

thropos și a soteriologiei ce decurge din ea, Teodor a subliniat un alt principiu antropologic de mare importanță: libertatea umană. Omul este capabil să urmeze în mod liber Logosul și să fie biruitor peste păcat⁶⁴⁶.

Analizând pasaje mai ales din *Omiliile catehetice*, Grillmeier ajunge la concluzia că „*avem motiv să spunem că (Teodor) a avut o idee cel puțin întunecată despre unirea substanțială*”⁶⁴⁷. Unele pasaje îl îndreptățesc să afirme că Teodor „*nu vede o mare diferență între <a deveni om> și <a însuși un om>... Ideea unității într-un subiect este exprimată de Teodor sau cel puțin bănuită. El depășește ideea unei simple locuiri și exprimă un singur subiect în Hristos*”⁶⁴⁸. În mod clar, Teodor tinde, pe de o parte, spre a exprima o unitate reală a firilor, dar, pe de altă parte, caută să excludă sinteza naturilor care era învățată de apolinariști.

Teodor a fost conștient că trebuie găsit un fundament pentru o unire reală între Logos și natura umană, dar care să nu fie un amestec al celor două naturi. El preia orice posibilitate care i se oferă spre a sublinia realitatea și unicitatea acestei unități care a atins cea mai înaltă formă care poate fi gândită. El afirmă un πρό

⁶⁴⁶ Ibidem, p. 622;

⁶⁴⁷ Ibidem, p. 623;

⁶⁴⁸ Ibidem, p. 624; pasajele care par a exprima la Teodor o Întrupare reală sunt: Omil, V, 5: *pentru mântuirea noastră a acceptat să devină om... și tot ceea ce aparține naturii umane a luat asupra Lui*;; Omil. V, 7: „*Chipul robului nu înseamnă, în realitate, nimic altceva decât aceea că El a devenit om... Pe bună dreptate au spus fericirii (Părinți) de la Niceea că <S-a întrupat> și <S-a făcut om>, pentru a lămurii că El a devenit om*”;

σωπον în Hristos – termen care „fără îndoială este cel mai important din terminologia lui Teodor”⁶⁴⁹ – πρόσωπον realizat de Logosul care-Și unește natura umană. Eforturile lui Teodor sunt considerate „un pas spre un țel pe care Biserica de atunci tindea, fără a-l atinge încă”⁶⁵⁰.

Dacă ar fi totuși de reproșat ceva modului în care Teodor prezintă unitatea πρόσωπον-ului lui Iisus Hristos, atunci acest reproș s-ar îndrepta spre afirmațiile care dau impresia că în cadrul acestei unități umanitatea nu primește decât o „coordonare morală”, ajungând la filialitate în urma supunerii la anumite încercări. Acest neajuns, cu implicații soteriologice clare, nu a fost observat de Leonțiu de Bizanț, adversarul lui Teodor⁶⁵¹.

11. În ce privește autenticitatea fragmentelor păstrate la adversarii lui Teodor sau în alte florilegii patristice, cred că până și analizarea din această dizertație, care e departe de a fi exhaustivă, scoate în evidență faptul că numai în aceste fragmente se întâlnesc la Teodor idei suspecte de erezie. De exemplu, în *Omiliile Catehetice* se întâlnește o soteriologie ireproșabilă. Principiul ei de bază este: Fiul lui Dumnezeu a mântuit firea umană prin însușirea acesteia; ceea ce nu a însușit, nu a mântuit. Fragmentele din *De incarnatione* vorbesc însă de o unire progresivă dintre cele două firi, în care omenitatea realizează un progres moral prin propriile

⁶⁴⁹ Ibidem, p. 632;

⁶⁵⁰ Ibidem, p. 629;

⁶⁵¹ Ibidem, p. 630-631;

eforturi, ajutată fiind și de Logos. De asemenea, am arătat că o citire atentă a pasajului din *Omiliile catehetice* pentru care Teodor a fost acuzat că a comparat relația dintre firile Mântuitorului cu cea dintre un bărbat și o femeie în căsătorie, arată falsitatea acestei acuze. După părerea mea, soluția cu privire la legitimitatea folosirii fragmentelor teodoriene în tratarea hristologiei lui este următoarea: ideile cuprinse în aceste fragmente care își găsesc susținere în *Omiliile Catehetice* pot fi acceptate ca atare, cele care nu se regăsesc în omilii, sau contrazic teologia acestora, trebuie privite cu rezerve.

În ce privește strict hristologia lui Teodor, îmi însușesc în întregime aprecierea doamnei Abramowski. Teodor a abordat hristologia pe două nivele: „*integritatea naturilor și deosebirea dintre ele este abordată ontologic, în vreme ce unitatea lor nu a mai putut fi exprimată la același nivel din cauza lipsei terminologiei necesare*”⁶⁵².

IV. 5. Concluzii

1. Teodor de Mopsuestia a fost cel mai mare teolog al școlii antiohiene. Din păcate, mare parte din opera sa dogmatică a fost distrusă, totuși s-au păstrat destule fragmente care să ne permită o aborbare a fiecărui tratat în parte;

2. *Catehezele omiletice* explică în mod simplu credința creștină celor care doreau să intre în Biserică. După Teodor, numai în Biserică există mântuire. Gnosticii,

⁶⁵² L. Abramowski, *Zur Theologie Theodors...*, p. 265;

arienii, apolinaristii și adepții oricărei alte forme de erezie, religie sau curent filosofic sunt „îngeri ai Sata-nei”. În mod aparte este condamnat apolinarismul care, prin susținerea însușirii de către Logos a unei naturi omeneste fără de suflet, „ciuntește mântuirea”. Împotriva apolinaristilor care susțineau că sediul păcatului se află în trup, deci pentru mântuire a fost suficientă numai însușirea trupului, Teodor aduce argumentul că păcatul este opera sufletului, de aceea acesta a trebuit mai întâi curățat, apoi trupul;

3. În fragmentele *Despre Întrupare*, Teodor se pronunță pentru folosirea formulei hristologice Logos-Anthropos și împotriva formulei Logos-Sarx, folosită de apolinaristi. Discuțiile cu aceștia s-au purtat în jurul modului în care omenitatea Mântuitorului a rămas fără de păcat. Explicația oferită de apolinaristi era că, de vreme ce funcția conducătoare a trupului însușit a fost preluată de Logos, posibilitatea păcatului a fost exclusă. Teodor a arătat că firea umană însușită a fost deplină, voința și rațiunea umană din Mântuitorul urmând în mod liber voința divină, care a ajutat-o să rămână fără de păcat. Modul în care firea umană a Mântuitorului a biruit păcatul constituie un precedent și un exemplu pentru toți creștinii;

4. Fragmentul din lucrarea *Contra lui Eunomiu* ne ajută să înțelegem terminologia hristologică folosită de Teodor. *Contra lui Apolinarie*, din care s-au păstrat puține fragmente, reia argumentația din tratatele anterioare și explică anumite pasaje din *De incarnatione* care au fost înțelese greșit de către adversarii lui;

5. Teodor a murit în pace cu Biserica, fiind condamnat de către sinodul V ecumenic, la mai bine de un secol după moartea sa. Motivul condamnării lui postume a fost importanța pe care personalitatea și opera sa au dobândit-o în rândul nestorienilor. La baza condamnării sale a stat o culegere de texte din propria-i operă, culese de adversari de-ai lui;

6. Autorii moderni au purtat aprinse discuții în jurul autenticității fragmentelor teodoriene păstrate la diferiți autori vechi. Descoperirea *Omiliilor catehetice* i-a determinat pe unii patrologi să-și schimbe radical poziția față de hristologia lui Teodor, alții au rămas, dimpotrivă, insensibili la această descoperire. În general, autorii care au apreciat negativ hristologia lui Nestorie au avut aceeași atitudine și față de Teodor, mentorul său (excepție face Milton Anastos). Teologi de primă mărime au avut cuvinte de admirație față de efortul lui Teodor de a exprima unitatea dintre firile Mântuitorului, într-o perioadă în care terminologia hristologică nu era pe deplin dezvoltată.

V. Nestorie

V.1. Repere biografice⁶⁵³

Anul nașterii lui Nestorie nu ne este cunoscut. Enciclopediile propun anii de după 381 ca dată orientativă, dar nu toți specialiștii acceptă aceasta. Ca alternativă s-a propus perioada din jurul anului 370. Familia sa provenea din Germanicia⁶⁵⁴ (astăzi Mar`ash). După propria mărturie, Antiohia a fost locul lui de naștere, educație și hirotonie. El a mai avut un frate care a devenit, de asemenea, monah⁶⁵⁵. Potrivit unor izvoare monofizite, locul de naștere al lui Nestorie ar fi fost Germanicia, iar

⁶⁵³ Bardenhewer, vol. IV, p. 74-78; Altaner/Stuiber, p. 336-339; Quasten vol. III, p. 514-519; Fr. Loofs, *RE*, vol. XIII, p. 736-749; Lionel R. Wickham, *TRE*, vol. XXIV, p. 276-286; Thomas Böhn, *RGG* (4), p. 206-207; Angelo Amato, *LThK*, vol. VII, p. 745-749; U. Hamm, *LACL*, p. 517-518; Eckhard Reichert, *BBKL*, vol. VI, p. 629-633; J. Rucker, *PRE* vol. XVII, p. 126-137; P. T. Camelot, *NCE*, vol. X, p. 348; G. T. Stokes, *DCB*, vol. IV, p. 33-34; É. Amann, *DTC*, vol. XI, 1, p. 76-157;

⁶⁵⁴ Socrate, *HE*, 7, 29, ed. eng., p. 169;

⁶⁵⁵ Barhadbešabba, *Hist* 21, *PO*, 9, 526; „Acolo – în Antiohia, spune Nestorie – am fost născut, am crescut și am fost hirotonit preot”;

Teodoret al Cyrului ar fi fost vărul său. Deși nu avem argumente să respingem ipoteza acestei legături de rudenie dintre Teodoret și Nestorie, ea pare totuși a nu fi altceva decât o încercare de a explica prin legătura sângelui misiunea de avocat al lui Nestorie pe care, din proprie inițiativă, a preluat-o Teodoret și totodată o încercare de discreditare a acestuia din urmă.

Potrivit aceluiași Barhadbeșabba, Nestorie își dădorează educația lui Teodor de Mopsuestia. Patrologii moderni⁶⁵⁶ au respins această informație cu argumente cronologice: Teodor a fost activ în Antiohia până în anul 392, iar dacă Nestorie s-a născut după 381, așa cum se presupune, nu a putut fi elevul lui Teodor. Data nașterii lui Nestorie, așa cum am arătat deja, nu este sigură, ea putând fi plasată cu un deceniu mai devreme. Nestorie însuși se socotea un ucenic al lui Teodor⁶⁵⁷, iar Ioan al Antiohiei, într-o epistolă către el, pomenește de amintiri comune în legătură cu vestitul episcop de Mopsuestia⁶⁵⁸.

Ceea ce știm cu siguranță, chiar dacă nu cunoaștem cu exactitate anul, este că Nestorie a intrat foarte de timpuriu în mănăstirea lui Euprepus (Evagrius, *HE*, I, 7) de lângă Antiohia, probabil împreună cu fratele său. Nici anul hirotoniei sale ca diacon și preot nu este amintit de vreun izvor. În orice caz, Nestorie a fost un predicator talentat (Ghenadius, *De vir. ill.*, 53), ceea ce l-a determinat pe împăratul Teodosie II, după moartea

⁶⁵⁶ Loofs, *Nestorius and his Place...*, p. 65;

⁶⁵⁷ *Liber Heraclidis*, ed. fr., p. 291-293;

⁶⁵⁸ Walch, *Ketzergeschichte*, p. 315-316;

lui Sisinius al Constantinopolului în ajunul Crăciunului din anul 427, să-l aleagă patriarh al capitalei, în defavoarea altor candidați locali⁶⁵⁹.

Informația potrivit căreia, în drum spre capitală, Nestorie a trecut prin Mopsuestia, unde s-a întâlnit cu mentorul său Teodor, este considerată astăzi ca legendară. Hirotonit ca episcop al capitalei marți 10 aprilie 428, în chiar cuvântarea de după hirotonie, Nestorie a propus împăratului să-i ofere un Imperiu fără eretici în schimbul victoriei contra persilor. În perioada ce a urmat, din proprie inițiativă, a luat măsuri extreme contra ereticilor și schismaticilor. La cinci zile după instalare, a incendiat o casă de rugăciune a arienilor din capitală și a inițiat acțiuni contra novațienilor, deși aceștia nu erau eretici, ci reprezentau doar o schismă. Sub incitarea lui, episcopul pnevmatomah din Helespont a fost ucis, iar comunității i-a fost confiscată biserica. De asemenea, quartodecimanii din Asia Mică au avut de suferit de pe urma lui⁶⁶⁰. În mod sigur, edictul imperial din 30 mai 428 în care se prevedeau măsuri dure contra ereticilor, a fost emis sub influența lui directă.

Pentru că a fost numit în scaunul patriarhal de către împărat, Nestorie nu a fost iubit de către clerul din subordinea sa. Mai mult, el a adoptat în relația cu subalternii o atitudine paternalistă și autoritară, înțelegându-se pe sine ca un ascet care și-a autoimpus izolarea, neamestecându-se în banalitatea societății⁶⁶¹.

⁶⁵⁹ Socrate, *HE*, 7, 29, ed. eng., p.169;

⁶⁶⁰ Socrate, *HE*, 7, 29, 8-11; 7, 29, 12; 7, 31, ed. eng., p. 169-170;

⁶⁶¹ Barhadbešabba, 21, p. 526;

Nici cu familia imperială relațiile bune nu au durat prea mult. El a intrat repede în conflict cu Pulcheria, voluntara soră a lui Teodosie II. Nestorie s-a scandalizat când Pulcheria a pretins, probabil în virtutea fecioriei în care a ales să-și trăiască viața, să fie comparată cu Maica Domnului. Potrivit memoriilor lui Nestorie, sursa neînțelegerilor dintre el și Pulcheria a fost refuzul său de a compara „mireasa lui Hristos cu o desfrânată”⁶⁶².

Nestorie nu a fost mai inspirat nici în relațiile cu colegii de episcopat. Influenții episcopi de Roma și Alexandria, care oricum nu vedeau cu ochi buni ascensiunea tânărului scaun episcopal al capitalei, nu au avut relații bune cu noul coleg constantinopolitan nici înainte de apariția disputelor doctrinare. După cum însuși Nestorie consemnează, el nu a trimis după hirotonie cadouri lui Chiril al Alexandriei, așa cum era obiceiul⁶⁶³. Relațiile cu papa Celestin s-au înrăutățit când a oferit protecție unui grup de pelagieni trimiși în exil din Apus. Din epistolele pe care le-a trimis papei Celestin, reiese clar că Nestorie vedea în episcopul Romei un simplu coleg de episcopat⁶⁶⁴.

Potrivit lui Socrate⁶⁶⁵, criza dogmatică a izbucnit în momentul în care un preot, pe nume Anastasius, protejat de-al lui Nestorie, a început să predice că „*nimeni nu poate să numească pe Maria Născătoare de Dumnezeu* –

⁶⁶² *Liber Heraclidis*, 48, trad. fr., p. 89;

⁶⁶³ *Liber Heraclidis*, 153, trad. fr., p. 92;

⁶⁶⁴ ACO I, 2, p. 12, 20: „*Noi ne datorăm unul altuia discuții frățești*”; (ACO, I, 2, p. 13, 37): „*Vorbim precum frate cu frate*”;

⁶⁶⁵ Socrate, *HE*, 7, 33, ed. eng., p. 171-172;

θεοτόκος – *pentru că Maria a fost numai o femeie*". Aceste cuvinte i-au iritat pe credincioși, dar, spre nedumerirea lor, Nestorie a luat apărarea preotului Anastasios, predicând el însuși aceeași mariologie. Criticul cel mai înfocat al lui Nestorie s-a arătat a fi Eusebiu, un avocat, care a devenit mai târziu episcop de Dorylaeum. El l-a întrerupt pe episcop în timpul unei predici, numindu-l „un nou Paul de Samosata”.

Nestorie prezintă diferit evenimentele⁶⁶⁶: la venirea lui la Constantinopol, a găsit două grupări rivale, una care susținea titlul θεοτόκος și alta care susținea titlul ἀνθρωποτόκος. Prima grupare o acuza pe cea de-a doua ca fiind fotiniană (după Fotin de Sirmium care ar fi susținut că Iisus a fost numai un om). A doua grupare a răspuns cu acuzația de maniheism. Taberele adverse s-au prezentat în fața lui Nestorie la palatul patriarhal. El a explicat că nici unul dintre termeni nu este eretic, dacă sunt înțeleși corect. Cum ambele grupări erau convinse de deplinătatea divinității și umanității lui Hristos, el a propus termenul χριστοτόκος – Născătoare de Hristos, drept soluție de compromis. Aceasta a adus pace în Biserica constantinopolitană „*până ce a fost călcată de cei care râvneau la episcopat*”.

În orice caz, până la sfârșitul anului 428, Nestorie a rostit mai multe predici contra termenului θεοτόκος. Aceasta a ajuns la urechile lui Chiril al Alexandriei care, la sfârșitul aceluiași an, în *Epistola pascală* către monahi, în care le anunța data Paștilor pentru anul următor, își

⁶⁶⁶ *Liber Heraclidis*, 150-152, trad. fr., p. 91-92;

prezintă propria poziție față de θεοτόκος și Întrupare, fără să pomenească numele lui Nestorie, apărând expresia *Născătoare de Dumnezeu* cu citate patristice și prin analizarea Simbolului niceean⁶⁶⁷.

În vara aceluiași an, Nestorie a aflat de combaterea învățăturii sale de către episcopul Alexandriei și l-a însărcinat pe un preot, pe nume Fotie, să alcătuiască o combatere a epistolei chiriliene către monahii egipteni. Combaterea lui Fotie, împreună cu o omilie a lui Nestorie intitulată *Către cei ce din pricina legăturii – συνάφεια sau a dumnezeirii Unuia-Născut micșorează sau îndumnezeiesc omenitatea*⁶⁶⁸ a ajuns în mâinile lui Chiril.

În iulie-august 429, Chiril i-a răspuns pentru prima dată direct lui Nestorie⁶⁶⁹. Cu multă diplomatie, Chiril arată că datorită unor omilii, despre care el nu crede că i-ar aparține lui Nestorie, unii au ajuns să nu mai creadă că Hristos este Dumnezeu, ci doar o unealtă a dumnezeirii sau un om purtător de Dumnezeu. El îi cerea lui Nestorie să ofere o explicație pentru că și episcopul Romei, Celestin, împreună cu clerul său, este scandalizat de omiliile puse pe seama lui. Nestorie a răspuns printr-o scrisoare foarte scurtă, fără a lua poziție față de întrebările lui Chiril⁶⁷⁰.

Drept urmare, în ianuarie-februarie 430, Chiril i-a adresat lui Nestorie o a doua *Epistolă* numită *dogmatică*⁶⁷¹,

⁶⁶⁷ *Epistola Paschalis*, ACO, I, I, p. 10-23;

⁶⁶⁸ Loofs, *Nestoriana*, Omil. X, p. 264;

⁶⁶⁹ ACO, I, I, p. 23-25;

⁶⁷⁰ *Nestoriana*, p. 168-169;

⁶⁷¹ ACO, I, I, p. 25-28;

în care expune pe larg doctrina sa pe baza Crezului niceean. Nestorie a răspuns câteva luni mai târziu printr-o scrisoare⁶⁷² în care își prezenta cu claritate învățătura. Ideile ei de bază au fost: naturile divină și umană sunt unite într-un *πρόσωπον* în Hristos; propune utilizarea termenului *χριστοτόκος*; respinge susținerea de către Chiril a theopasismului pe baza Crezului niceean. Între timp, Chiril a alcătuit tratatul *Împotriva blasfemiilor lui Nestorie*, bazat pe citate dintr-o colecție omiletică a patriarhului constantinopolitan și a încercat să-i atragă de partea lui pe Acaciu de Bereea, Juvenalie al Ierusalimului, curtea imperială și pe papa Celestin, căruia i-a adresat o scrisoare⁶⁷³ în cursul verii anului 430.

În august 430, papa Celestin a ținut un sinod la Roma, ale cărui hotărâri au pus în dificultate situația lui Nestorie. Sinodul îl avertiza pe Nestorie să accepte învățătura „pe care o predică fratele Chiril împreună cu noi – *haec quae frater Cyrillus nobiscum praedicat*” și îi oferea zece zile pentru a-și retracta învățătura. În octombrie, Chiril a ținut un sinod la Alexandria unde s-au aprobat renumitele douăsprezece anatematisme chiriliene. La 7 octombrie 430, o delegație alexandrină pornea spre Constantinopol, unde a ajuns la 30 noiembrie același an. Delegația avea sarcina de a-i înmâna lui Nestorie o *Epistolă sinodală* ce se încheia cu anatematismele.

Situația Bisericii era atât de încordată, încât la 19 noiembrie 430, împăratul Teodosie II (408-450) convoca,

⁶⁷² ACO, I, I, p. 29-32; *Nestoriana*, p. 173-180;

⁶⁷³ ACO, I, I, 5, p. 10-12;

pentru 7 iunie 431, un sinod ecumenic. Din cauza întârzierii episcopilor sirieni în frunte cu Ioan al Antiohiei, sinodul nu a putut fi deschis la data stabilită. Ajuns mai devreme la Efes, Sfântul Chiril, avându-i de partea sa pe episcopul local Memnon și pe Juvenalie al Ierusalimului cu episcopii lor, s-a hotărât să deschidă sinodul la 22 iunie. În chiar prima ședință, la 22 iunie 431, cei 155 de participanți (dintre care 154 erau episcopi, iar diaconul Bessula îl reprezenta pe episcopul de Cartagina) la sinodul chirilian l-au depus pe Nestorie ca pe „un nou Iuda”⁶⁷⁴.

În septembrie, Nestorie a renunțat la scaunul episcopal și a primit permisiunea de a se întoarce la mănăstirea lui din Antiohia⁶⁷⁵. În locul lui a fost ales un nou patriarh al capitalei, Maximilian. Antiohienii, grupați în jurul lui Ioan al Antiohiei, au recunoscut indirect, prin formula de unire din 433, depunerea lui Nestorie. Când în 434 Maximilian, noul patriarhul al capitalei, a murit, adepții lui Nestorie au sperat că el va fi repus în scaun, însă din inițiativa lui Ioan al Antiohiei a fost exilat mai întâi la Petra, apoi la Oasis în Egipt, pentru că prezența lui lângă Antiohia era un permanent potențial de tulburări. În exil a redactat lucrarea cu caracter autoapologetic și autobiografic *Liber Heraclidis*.

Chiar și în îndepărtatul exil, Nestorie a fost ținut la curent cu evoluția disputelor doctrinare, fiindu-i cunoscute izbucnirea crizei eutihiene, cele petrecute

⁶⁷⁴ ACO, I, 1, 2, p. 54;

⁶⁷⁵ Barhadbešabba, 30, p. 555-556;

la sinodul tâlhăresc și conținutul *Tomului* lui Leon, pe care l-a apreciat pozitiv. Potrivit lui Evagrie, exilul lui Nestorie în Egipt a fost întrerupt, pentru o perioadă, de un atac al nomazilor. Nestorie a plecat spre orașul egiptean Panopolis, însă pe drum a fost luat prizonier, purtat o vreme între insulele Elefentine și Panopolis și apoi retrimis în exil.

Data morții lui Nestorie este plasată de cei mai mulți istorici bisericești între anii 450-451, în orice caz după moartea lui Teodosie II (28 iulie 450), consemnată în *Liber Heraclidis*. Istoricul britanic Bethume-Baker, pe baza unor pasaje din *Liber Heraclidis*, care par a descrie perioada postcalcedoniană, este de părere că Nestorie a murit abia în 452. Loofs crede însă că Nestorie nu a fost în viață la 8 octombrie 451 când s-a deschis cel de-al patrulea sinod ecumenic, pasajele din *Liber Heraclidis* invocate de Bethume-Baker trebuind interpretate altfel⁶⁷⁶. Puțin credibilă este și tradiția păstrată în mediile monofizite, după care Nestorie a murit fulgerător în drumul său spre sinodul de la Calcedon⁶⁷⁷. Această tradiție seamănă prea mult cu cea a morții fulgerătoare a lui Arie înainte de a fi reabilitat. În același fel, această tradiție monofizită socotește un rezultat al proniei moartea lui Nestorie care, dacă ar fi ajuns la Calcedon, ar fi putut provoca multă vrajbă în Biserică. Deși legendară, tradiția mai sus menționată confirmă decesul precalcedonian al lui Nestorie.

⁶⁷⁶ Loofs, *op. cit.*, p. 22; Hauck's, *RE*, vol. 24, p. 241;

⁶⁷⁷ F. Nau, *Nestorius d'après les sources orientales*, Paris, 1911, p. 51-52;

V.2. Opera de importanță hristologică

Asemeni tuturor marilor antiohieni, Nestorie a fost un teolog prolific. Potrivit lui Ghenadie (De. vir. ill. 53), Nestorie a compus numeroase tratate pe diferite teme, fapt confirmat și de Catalogul lui Ebed Jesu. Se pare că multe dintre acestea erau deja dispărute în 435, când opera lui Nestorie a fost condamnată la distrugere prin decret imperial⁶⁷⁸. Totuși, această măsură nu a dus la dispariția ei imediată. Socrate⁶⁷⁹ afirmă că a citit opera lui Nestorie, păstrată, probabil, în mediile monahale achimite din capitală. Evagrie, în secolul VII, a avut, de asemenea, posibilitatea să-i cunoască opera.

1. Predici. Dacă avem în vedere că Nestorie a predicat cu succes vreme de aproximativ douăzeci și șase de ani la Antiohia și Constantinopol, ne putem forma o imagine despre activitatea lui omiletică. În anul 429 el a publicat o colecție omiletică împărțită pe criterii tematice în două volume, care conținea cel puțin șaiszeci și două de predici, unele din ele rostite la Antiohia⁶⁸⁰. Loofs a publicat, în colecția sa, treizeci de omilii. Integral s-au păstrat doar trei predici despre ispitirea lui Hristos, sub numele Sfântului Ioan Gură de Aur și o predică la Evrei 3, 3. Aproape integral s-au păstrat două predici despre Întrupare și o predică către Proclu. În afară de acestea, s-au păstrat mai multe fragmente din douăzeci și nouă de predici.

⁶⁷⁸ *Cod. Theod.*, 16, 5, 66, ed. fr., p. 296;

⁶⁷⁹ *HE*, 7, 32, 6-8, ed. eng., p.171;

⁶⁸⁰ Lionel R. Wickham, *TRE*, vol. XXIV, p. 282;

Chrysostomus Baur a mai identificat o predică a lui Nestorie rostită înainte de a pleca spre sinodul de la Efes, păstrată sub numele Sfântului Ioan Gură de Aur și al Sfântului Grigorie de Nyssa, dar care nu cuprinde referiri hristologice⁶⁸¹.

2. *Scrisori*. Loofs a publicat în *Nestoriana* cincisprezece scrisori de-ale lui Nestorie, zece dintre ele fiind păstrate complet. Dintre acestea, trei s-au păstrat în greacă (două către Sfântul Chiril și una către împăratul Teodosie II), restul în latină și siriacă. În latină s-au păstrat trei epistole către papa Celestin și o epistolă către pelagianul Celestius.

Importanță hristologică prezintă: prima epistolă către papa Celestin, unde Nestorie abordează problema termenului $\theta\epsilon\omicron\tau\acute{o}\kappa\omicron\varsigma$; a doua epistolă către Sfântul Chiril; epistola către Ioan al Antiohiei în care repetă poziția sa mariologică; o epistolă către un eunuc educat de la curte – pentru explicațiile oferite la termenul $\theta\epsilon\omicron\tau\acute{o}\kappa\omicron\varsigma$ și respingerea theopasismului.

3. *Tratate*. Lui Nestorie i s-au atribuit patru tratate: a) *Cele doisprezece contra-anatematisme*. Multă vreme s-a crezut că Nestorie a scris o respingere a vestitelor anatematisme ale lui Chiril compuse în 430. Aceste contra-anatematisme s-au păstrat numai în latină și au fost socotite, până în 1922, ca autentice, fiind luate în considerare în tratarea hristologiei lui Nestorie. Eduard

⁶⁸¹ Chrysostomus Baur, *Abschiedsrede des Nestorius vor seiner Abreise zum Ephesinum überliefert unter dem Namen des hl. Chrysostomus und des hl. Gregor von Nyssa*, în ZKT, nr. 38 (1914), p. 92-102;

Schwartz a demonstrat că ele au fost alcătuite după moartea lui Nestorie⁶⁸².

b) *Împotriva theopasiților*. Potrivit lui Sever de Antiohia, acest tratat a avut forma unui dialog între un «ortodox» și un adept al hristologiei lui Chiril. Paternitatea nestoriană a acestui tratat a fost contestată de H. G. Opitz, care-l atribuie lui Euterius din Tyana, și de F. Scheidweiler, care-l atribuie lui Eustațiu al Antiohiei. Patrologul italian Luigi Scipioni crede că autorul acestui tratat a fost Nestorie, el fiind scris între anii 437-438 ca răspuns la primul dialog hristologic al Sfântului Chiril. S-au păstrat numai puține fragmente în siriacă.

c) *Tragedia*. După același Sever de Antiohia, acest tratat cuprindea o apologie personală a lui Nestorie. Loofs crede că Nestorie a redactat acest tratat în timp ce era retras la mănăstirea de lângă Antiohia, după sinodul de la Efes și până la exilul în Egipt, așa cum rezultă dintr-o relatare a lui Evagrie Scolasticul: „Nestorie... s-a apărât (în tratatul *Tragedia*) contra celor care l-au acuzat că a introdus inovații nelegiuite și că a acționat greșit față de cererile Sinodului de la Efes” (HE, I, 7). S-au păstrat puține fragmente în greacă, latină și siriacă.

d) *Liber Heraclidis*⁶⁸³ este singurul tratat al lui Nestorie păstrat în întregime, dar numai într-o

⁶⁸² E. Schwarz, *Die sogenannten Gegenanathematismen des Nestorius*, în *Schriften zur antiken Mythologie*, München, 1922, p. 1-29;

⁶⁸³ P. Berdjan, *Nestorius, Le livre d'Héraclide de Damas*, Paris, 1910; trad. eng. G. R. Driver and L. Hodgson, *Nestorius, The Bazaar of Heraclicides*, Oxford, 1925; trad. fr. F. Nau, *Le Livre d'Héraclide de Damas*, Paris, 1910;

traducere siriacă realizată în jurul anului 540 și cuprinsă într-un manuscris datat în jurul anului 1100, descoperit în biblioteca patriarhului nestorian din Kotschanes (Turkmenistan). Până în anul 1897 nu se cunoștea nici un text din această lucrare. La acea vreme, niște misionari americani din Turkmenistan au auzit de existența acestui manuscris și au încercat să obțină informații despre el. În 1889 un preot sirian pe nume Auscha'nâ a realizat, în grabă, o copie a prețiosului manuscris pentru acești misionari. În această formă, manuscrisul a ajuns să fie cunoscut, prin intermediul unor noi copii, la Universitățile din Strassbourg și Cambridge. Ceva mai târziu s-a realizat o nouă copie, direct după original, pentru siriacistul romano-catolic Paul Bedjan, care l-a editat după scurt timp⁶⁸⁴.

Liber Heraclidis cuprinde două părți. Prima parte a fost numită, pentru forma în care a fost redactată, *Dialogul*. Această primă parte poate fi, la rândul ei, împărțită în alte două părți: a) o respingere a diferitelor erezii, prezentată de un anume Sofronie și b) o prezentare a hristologiei antiohiene. Partea a doua, care este mai lungă, numită *Apologia*, cuprinde materialul cu privire la condamnarea lui Nestorie la Efes începând cu controversa dintre el și Chiril din perioada constantinopolitană, schimburile de scrisori dintre ei, precum și părerile teologice ale lui Nestorie din perioada exilului, intercalate cu diferite relatări.

⁶⁸⁴ Fr. Loofs, *Nestorius and his Place...*, p. 11;

În jurul autenticității, al unității și paternității nestoriene a acestei lucrări s-au purtat aprinse discuții⁶⁸⁵. Pentru că nu există o părere unanim acceptată, în pre-

⁶⁸⁵ Prezint aici, foarte pe scurt, principalele poziții în acest sens. Doamna Luise Abramowski, în lucrarea *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius*, publicată în 1963, a adus argumente împotriva autenticității primei părți a lucrării. Argumentele ei sunt: 1) textul primei părți nu se potrivește cu textul părții a doua. Prima parte începe ca dialog și se sfârșește ca tratat, pentru ca partea a doua să reînceapă în formă de dialog; 2) între cele două părți există diferențe în ce privește înțelegerea, spre exemplu, a termenului „ὁπρόστασιν”. Înțelesul oferit în partea întâi poate fi explicat numai în contextul postcalcedonian; 3) între cele două părți există diferențe de ton, ceea ce înseamnă că nu aparțin aceleiași autor; 4) Barhadbešabba a cunoscut numai partea a doua a *Liber Heraclidis*, ceea ce înseamnă că în vremea lui partea întâi nu a fost redactată. Concluzia : partea întâi sau *Dialogul* a fost scrisă după 450-451, dar înainte de traducerea în siriacă (anii 539-540), mai exact până la plecarea lui Mar Aba în est (523-533). Pentru că istoricul Evagrie Scolasticul a cunoscut textul lucrării cu ambele părți, înseamnă că interpolarea primei părți a fost făcută în greacă, probabil chiar în mănăstirea achimiților din Constantinopol.

Luigi Scipioni în lucrarea *Nestorio e il concilio di Efeso: Storia dogma critica* publicată în 1974 are o cu totul altă poziție. (Conținutul opiniei lui îmi este cunoscut prin intermediul articolului doamnei Roberta C. Chesmut, *The Two Prosopa in Nestorius' Bazaar of Heraclides*, în *JThS*, nr. 29 (1978), p. 395-397). El a adus poziției lui Abramowski următoarele observații: 1) nu există evidențe că în perioada 450/451-523/533 mănăstirea achimiților din Constantinopol ar fi fost un nucleu nestorian; 2) cele două părți au destule idei comune pentru a putea fi atribuite aceluiași autor, nefiind necesară avansarea ideii imitării de către autorul primei părți a autorului părții a doua; 3) tradiția siriacă este unanimă în a atribui întreaga lucrare lui Nestorie; 4) faptul că Barhadbešabba nu citează prima

parte în *Istoria* sa poate fi explicată prin lipsa referințelor istorice din aceasta, nu neapărat prin faptul că nu ar fi existat la acea vreme.

Scipioni are următoarea părere în ce privește istoria textului *Liber Heraclidis*: lucrarea are la bază două tratate mai vechi ale lui Nestorie: *Contra Theopasiților* și *Tragedia*. Tratatul *Contra Theopasiților* a fost redactat între anii 437-438 ca răspuns la primul dialog hristologic cu Chiril, lipsa tonului polemic fiind de explicat nu prin compunerea în perioada post-calcedoniană, ci prin lipsa tonului polemic din lucrarea lui Chiril, *Quod Unus Sit Christus*, pe care o viza. Partea a doua a lucrării *Liber Heraclidis* reprezintă a prelucrare a lucrării *Tragedia* făcută de Nestorie la insistența prietenilor săi, după intervenția papei Leon în criza eutihiană. Diferențele dintre cele două părți ale lucrării au fost cauzate de perioadele diferite în care au fost redactate și de schimbările de situație cauzate de publicarea *Tomului lui Leon*.

În favoarea autenticității primei părți, Scipioni a adus următoarele argumente: 1) Evagrie Scolasticul descrie o lucrare în formă de dialog a lui Nestorie, care pare a fi *Liber Heraclidis*. Este adevărat că Abramowski folosește acest argument pentru a demonstra că prima parte a fost scrisă în greacă, dar după moartea lui Nestorie și înainte de redactarea de către Evagrie Scolasticul a *Istoriei Bisericești*. Acest argument poate fi însă la fel de bine folosit și în favoarea autenticității primei părți; 2) prefața traducerii în siriacă, realizată devreme, îl consideră pe Nestorie drept autorul întregii lucrări; 3) există dovezi că Nestorie a scris cel puțin o lucrare în formă dialogală, iar dacă prima parte din *Liber Heraclidis* s-ar dovedi a fi o lucrare cu totul diferită de *Contra Theopasiților*, atunci avem referiri la două lucrări sub formă de dialog ale lui Nestorie, o referire la prima – în Evagrie – și la a doua – în prefața la traducerea siriacă a *Liber Heraclidis* și la Sever al Antiohiei. De vreme ce avem aceste referiri la un dialog al lui Nestorie, se poate presupune că prima parte a *Liber Heraclidis* este identificabilă cu unul din aceste dialoguri; 4) lipsa tonului polemic al primei părți permite două plasări cronologice: ori una timpurie, înainte de

zentarea hristologiei acestei opere voi avea în vedere întregul ei corp, inclusiv partea a cărei autenticitate este contestată.

V.3. Hristologia lui Nestorie

Percepția hristologică a celui care a fost condamnat ca eretic de sinodul de la Efes condus de Sfântul Chiril, poate fi delimitată cronologic în două perioade: cea constantinopolitană și antiohiană de până la exilul în Egipt, și cea exilică. Primei perioade îi aparțin omiliile și scrisorile, cu câteva excepții, greu databile, iar celei de-a doua lucrarea *Liber Heraclidis*, singurul tratat al lui Nestorie păstrat în întregime. Acest tratat, „*deși nu conține diferențe esențiale față de scrierile anterioare*”⁶⁸⁶ merită tratat într-un subcapitol separat, fie și numai pentru conținutul său autobiografic și apologetic care aruncă o lumină nouă asupra hristologiei autorului său.

exilul lui Nestorie, ori una tardivă, când hotărârile de la Calcedon nu mai erau atât de proaspete în memoria adeptilor lui Nestorie. Cum datarea tardivă este exclusă din cauza traducerii timpurii în siriacă, rămâne numai prima variantă ca acceptabilă, în consecință autorul nu a putut fi decât Nestorie; 5) poziția doctrinară din prima parte poate fi explicată prin evoluția gândirii lui Nestorie și prin prisma părții a doua, mai bine decât prin atribuirea părții întâi unui alt autor.

Părerea lui Scipioni este acceptată de doamna Roberta C. Chesmut (vezi *art. cit.*) și de A. Grillmeier, chiar dacă în analiza hristologiei lucrării *Liber Heraclidis* folosește numai partea a doua a acestei lucrări;

⁶⁸⁶ A. Grillmeier, *Das Scandalum...*, în *Mit ihm...*, p. 261;

V.3.1. *Perioada preexilică*

În chiar prima predică păstrată de la Nestorie, el explică modul în care a fost posibilă Întruparea, care a adus mii de daruri umanității și a înnobilit-o. Explicația lui are la bază principiul tipologic întâlnit și la Sfântul Eustațiu al Antiohiei: firea umană este chipul dumnezeirii, Logosul putându-Se uni cu omul care este chipul Său. Iisus Hristos este noul Adam, amândoi născându-se fără sămânță bărbătească: *„Omenitatea este imaginea naturii divine, însă pentru că diavolul a întunecat acest chip și l-a aruncat în stricăciune, Dumnezeu Și-a făcut griji pentru chipul Său, așa cum un rege își face griji pentru statuia sa, și a reînnoit asemeneaa cea ruinată. Fără sămânță bărbătească, El Și-a făcut o natură din Fecioara, precum Adam care a fost el însuși făcut fără sămânță bărbătească, și printr-o ființă omenească a adus reînvierea neamului omenesc. <Căci – spune Pavel – de vreme ce printr-un om a venit moartea, tot printr-un om și învierea morților> (I Cor 15, 21)*⁶⁸⁷.

Nestorie explică doar cum a fost posibilă Întruparea, nu și modul în care aceasta a avut loc. Ca pentru toți antiohienii, și pentru Nestorie, în ciuda unor explicații și speculații îndrăznețe, Întruparea și modul unirii firilor rămâne un mister. El își îndeamnă auditoriul în aceeași primă predică: *„Haideți să tremurăm în fața Întrupării Domnului...!”*⁶⁸⁸

⁶⁸⁷ R. A. Norris jr., *The Christological Controversy*, în colecția *Sources of Early Christian Thought*, Philadelphia, p. 124;

⁶⁸⁸ Ibidem, p. 131;

Este absolut clar că Întruparea, indiferent cum o înțelege Nestorie, implică unirea a două firi depline, divină și umană. Dumnezeu-Logosul este „*deoființă cu Tatăl*”⁶⁸⁹, veșnic precum Tatăl⁶⁹⁰, de nevăzut⁶⁹¹, intangibil pentru orice mână omenească⁶⁹², purtând numiri specifice firii Sale. Deplinătatea naturii umane, trup real și suflet rațional, este la fel de clar subliniată. Iisus a fost „*un Om care este desăvârșit în firea Sa*”⁶⁹³. De asemenea, „*este adevărat că El este în mod natural din firea noastră, căci El a fost de asemenea om precum noi*”⁶⁹⁴, „*din suflet rațional și trup*”⁶⁹⁵.

În cel mai curat spirit antiiohian, Nestorie ține să sublinieze că, prin Întrupare, Logosul a rămas ceea ce era, nesuferind nici o schimbare. Este exclus cu hotărâre theopasismul și sunt explicate versetele biblice din care s-ar putea înțelege că dumnezeirea, prin unirea cu umanul, ar fi suferit vreo schimbare: „*Mai mult, Dumnezeu Întrupat nu a murit, El însă a înviat pe Cel în Care a fost întrupat. El S-a coborât pentru a ridica ceea ce a fost stricat, dar El nu a căzut, <căci Domnul din cer a privit*

⁶⁸⁹ Epistola I, *Nestoriana*, p. 166, 24; Epistola III, *Nestoriana*, p. 171, 14; Epistola V, *Nestoriana*, p. 174, 27-28; „*Noi recunoaștem dogma ὁμοούσιός*”, *Despre credință sau Cartea credinței*, în *Nestoriana*, p. 329, 10;

⁶⁹⁰ Ep. V, *Nestoriana*, p. 174, 25; Pred. XIV, *Nestoriana*, p. 285, 21; Pred. XVIII, *Nestoriana*, p. 305, 12;

⁶⁹¹ Pred. X, *Nestoriana*, p. 276, 8;

⁶⁹² Pred. XXIV, *Nestoriana*, p. 334, 15;

⁶⁹³ Frag. XVI, *Nestoriana*, p. 361, 10;

⁶⁹⁴ Pred. XXIII, *Nestoriana*, p. 332, 16;

⁶⁹⁵ Pred. V, *Nestoriana*, p. 234, 18-19;

peste fiii oamenilor> (Psalmul 13, 2). Pentru că S-a coborât spre a ridica vina celui ce a căzut, El nu poate fi defăimat ca și cum El Însuși a fost afundat în cele de jos... De aceea spune Pavel: <Care este în strălucirea slavei> (Evrei 1, 3) ca nu cumva cineva care aude cuvintele <El a fost Dumnezeu în chip> (Filipeni 2, 6) să presupună că natura Lui ar fi trecătoare sau că a suferit schimbare. Ioan, e adevărat, când descrie veșnicia Logosului și a Tatălui, folosește cuvintele <la început a fost Cuvântul> (Ioan 1, 1). El nu a folosit cuvântul <este>, nu a spus <La început **este** Cuvântul și Cuvântul **este** cu Dumnezeu.> Nu! El a spus...<La început era Cuvântul> (Ioan 1, 1), căci problema privește substanța originară a ființei Care a purtat umanitatea. De asemenea, Pavel relatează tot ce s-a întâmplat cu ființa (divină), anume că S-a întrupat și că imutabilitatea divinității încarnate este veșnic menținută după unire... De aceea, când scrie și cere <Gândul acesta să fie în voi care era și în Iisus Hristos, Care Dumnezeu fiind în chip... S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând” (Filipeni 2, 5-7). El nu a spus <Gândul acesta să fie în voi care era și în Iisus Hristos, Care Dumnezeu fiind în chip... a devenit chipul robului>⁶⁹⁶. Ceva mai încolo, Nestorie precizează că moartea lui Hristos, „aparține cărnii sale”,⁶⁹⁷.

În schimb, în Epistola a doua către Chiril, care constituie răspunsul la epistola „dogmatică” a patriarhului alexandrin, theopasismul este respins pe baza Crezului Părinților de la Niceea, dar și pe bază biblică, patimile

⁶⁹⁶ R. A. Norris jr., *op. cit.*, p. 125;

⁶⁹⁷ R. A. Norris jr., *op. cit.*, p. 126;

fiind atribuite de Sfintele Scripturi numai trupului: „*Tu ești atins de o greșeală – scria Nestorie adversarului său dogmatic – dacă crezi că ei (Părinții de la Niceea) ar fi spus că Cuvântul Cel împreună-veșnic cu Tatăl ar fi fost pătimitor. Ocupă-te, te rog, mai intens cu cuvintele lor și vei găsi că Sfântul Cor al Părinților nu a spus că dumnezeirea cea deoființă (a Fiului) ar fi pătimitoare, nici că dumnezeirea împreună-veșnică cu Tatăl ar fi fost născută cu puțin timp înainte, sau Ea, care a înviat din morți templul cel dăruit, ar fi fost Ea Însăși înviată din morți... Și despre patimile Sale: <Dumnezeu a trimis pe Fiul Său întru asemănarea trupului păcatului și pentru păcat a fost osândit păcatul în trup> (Romani 8, 3). Și mai departe: <Hristos a murit pentru păcatele noastre> (I Corinteni 15, 3); <Hristos a pățimit cu trupul> (I Petru 4, 1). Și în sfârșit: <Acesta este trupul Meu – și nu dumnezeirea Mea – care se frânge pentru voi...> (I Corinteni 11, 24). Și alte mii de exprimări care dovedesc... că nu este voie a crede că dumnezeirea Fiului a fost născută cu ceva timp înainte sau că a fost pătimitoare, ci natura umană cea unită cu natura divină”⁶⁹⁸.*

De asemenea, argumentația antitheopasită a lui Nestorie recurge la speculații hristologice subtile. Theopasiții sunt apolinaristi, care, vorbind numai de o fire în Hristos, amestecă divinul cu umanul, rezultând o fire confuză, nici divină, nici umană, de vreme ce în urma amestecului ambele firi își pierd proprietățile naturale. În cazul în care renunță la amestecarea firilor, așa cum ar fi firesc, atunci ei sunt constrânși să

⁶⁹⁸ ACO, I, 1, p. 26; trad. după Camelot, *op. cit.*, p. 229; 231;

accepte două firi. Nu lipsește nici argumentul trinitar: în virtutea deoființimii Treimii, firea divină a Logosului, chiar întrupată, rămâne nepătimitoare. Din finalul citatului de mai jos, chiar dacă Nestorie nu spune acest lucru direct, se poate înțelege că theopasiții, dacă-L fac pătimitor pe Logosul Cel întrupat, aduc pătimirea, în virtutea deoființimii, în sânul Preasfintei Treimi: „*Dacă theopasiții, care consideră adevărată credința lui Apolinarie, spun că după unire se arată numai o natură, atunci nouă se cuvine să ne întoarcem fața de la ei, pentru că ei, ca urmare a amestecului și confuziei ambelor naturi, le lipsesc în mod nelegiuit de proprietățile lor... Dacă ei însă spun că în mod necesar firele nu sunt amestecate și confundate, atunci ei sunt constrânși să accepte nu numai o fire, ci două firi ale lui Hristos, una pătimitoare și alta nepătimitoare, iar aceasta se dovedește prin dogma deoființimii Trinității, a nepătimirii dumnezeirii*”⁶⁹⁹.

În mod clar, toate cele legate de patimi și moarte aparțin omenității însușite: „*Înmormântarea cea de trei zile aparține omului, nu dumnezeirii. Picioarele prinse în cuie au fost ale celui pe care l-a format Sfântul Duh în pântece (pântecele Fecioarei). Despre această carne a spus Domnul evreilor <Dă-râmați templul acesta și în trei zile îl voi ridica>*” (Ioan 2, 19)⁷⁰⁰.

În continuarea acestei idei, Nestorie dezvăluie faptul că, pe baza aceluiași citat din Sfântul Apostol Pavel, numele *Hristos* este atribuit ambelor firi, în virtutea

⁶⁹⁹ *Despre credință, Nestoriana*, p. 329, 11-18;

⁷⁰⁰ R. A. Norris jr, *op. cit.*, p. 129;

tainei unirii firilor, care, deși pot fi numite cu același nume, rămân două: „De asemenea, el (Pavel) folosește termenul *Hristos* ca fiind o exprimare care semnifică două naturi, și fără nici un risc el îi aplică ambele titluri: <chipul de rob> pe care El L-a luat, și acela al lui Dumnezeu. Descrierile sunt diferite pentru fiecare, din cauza faptului tainic că naturile sunt două la număr,⁷⁰¹. Același lucru îl exprimă în *Epistola a doua către Chiril*, în explicațiile oferite la textul din *Filipeni 2, 5-8*: „...*Pavel a introdus aici cuvântul <Hristos> care este o denumire comună atât pentru natura pătimitoare cât și pentru cea nepătimitoare... ca fără pericol să-L poată numi pe Hristos, pătimitor și nepătimitor; nepătimitor după dumnezeire și pătimitor după natura Sa cea trupească*”⁷⁰².

Nestorie vorbește de un *Hristos* „dublu” argumentând, ca de fiecare dată, cu citate biblice. El realizează și o atentă separare a lucrărilor și numirilor, potrivit celor două firi: „*Sunt eu singurul care Îl numesc pe Hristos dublu? Nu S-a numit El Însuși templu care poate fi dăruit și Dumnezeu Care L-a înviat? Iar dacă ar fi fost Dumnezeu Cel Care a fost dăruit – această blasfemie s-a născut în capul lui Arie! – Domnul ar fi spus: <Dăruiați Dumnezeul acesta și în trei zile îl voi ridica>*” (*Ioan 2, 19*). Dacă Dumnezeu a murit, înseamnă că ceea ce spune *Evangelia* <Dar voi căutați să mă ucideți pe Mine, Omul care v-am spus adevărul> (*Ioan 8, 40*) este fără sens. Dar *Hristos* nu este numai om, o defăimătorule! Nu, El este în același timp

⁷⁰¹ R. A. Norris jr, *op. cit.*, p. 125-126;

⁷⁰² R. A. Norris jr., *op.cit.*, p. 230;

Dumnezeu și om. Dacă El ar fi fost numai Dumnezeu, ar fi avut nevoie să spună, o Apolinarie, <De ce nu căutați să mă uciideți pe Mine, care sunt Dumnezeu, care v-am spus adevărul?> Ceea ce El spune, de fapt, este <De ce nu căutați să mă uciideți pe Mine, care sunt Om?> Acesta este cel care este încoronat cu coroana de spini. Acesta este cel care spune <Dumnezeul meu, Dumnezeul Meu, de ce M-ai părăsit> (Matei 27, 46). Acesta este cel care a suferit vreme de trei zile moartea”⁷⁰³.

Pentru a legitima folosirea denumirii «Hristos» pentru ambele firi unite, Nestorie recurge la autoritatea Părinților de la Niceea: „Aveți grijă, căci Părinții au folosit <Hristos> ca și nume pentru cele două naturi. Părinții nu au spus <Credem într-unul Dumnezeu-Logos>, ci au ales un nume care le desemnează pe amândouă (firile)”⁷⁰⁴. Alteori, Nestorie recurge la denumirea de «Fiu» pentru a desemna ambele firi, ceea ce ar însemna că «Hristos» și «Fiu», atunci când determină unitatea firilor, sunt pentru el sinonime. „Nu am spus Unul este Fiul și Altul Dumnezeu-Logosul, ci am spus că Dumnezeu-Logosul este Unul ca natură, iar Templul ca natură – altul. Fiul din urma legăturii – **coniunctio** – este însă Unul”⁷⁰⁵.

Totuși, alte pasaje relevă preferința lui Nestorie pentru denumirea „Hristos” care să exprime unitatea firilor. El pare să fi realizat că noțiunea de Fiu avea deja o valoare triadologică, Logosul fiind din veci Fiul Tatălui. Dacă și după Întrupare El este numit tot „Fiu”,

⁷⁰³ R. A. Norris jr., *op. cit.*, p. 129;

⁷⁰⁴ Pred. XVII, *Despre Sinodul de la Niceea, Nestoriana*, p. 295, 7-9;

⁷⁰⁵ Pred. XVIII, *Despre Întrupare, Nestoriana*, p. 308, 8-11;

neamestecarea firilor și deplinătatea firii umane nu mai erau garantate pentru Nestorie. Totuși, precum toți antiohienii, el subliniază că nu învață doi Fii: „*Dumnezeu-Logosul a fost și înainte de Întrupare Fiu și Dumnezeu împreună cu Tatăl. În zilele de pe urmă a luat chipul robului, dar El a fost mai înainte Fiu și a fost numit așa. După însușire nu poate fi numit un alt Fiu separat și prin aceasta să vorbim de doi Fii*”⁷⁰⁶. Nestorie a fost, după părerea mea, primul teolog antiohian care și-a pus problema relației dintre firea umană însușită de Fiul lui Dumnezeu și Sfânta Treime. Acest lucru este observabil în argumentația sa contra theopasismului și în ezitarea de a folosi în mod regulat cuvântul «Fiu» ca denumire comună pentru ambele firi ale Mântuitorului.

Relația dintre firi este descrisă, printre altele, uneori ca locuire⁷⁰⁷, alteori ca însușire – ἀναλαμβάνειν; *assume* a Omului de către Logos⁷⁰⁸. Nestorie folosește în egală măsură atât ἔνωσις – *unire*⁷⁰⁹ cât și συνάφεια – *asociere*⁷¹⁰. Deși folosirea acestui din urmă termen a fost văzută de mulți patrologi drept o dovadă a susținerii

⁷⁰⁶ Pred. X, *Nestoriana*, p. 275, 1-5;

⁷⁰⁷ Pred. II, *Nestoriana*, p. 227, 4; Pred. XVII, *Nestoriana*, p. 340, 9; Pred. XVIII, *Nestoriana*, p. 343, 7-8;

⁷⁰⁸ Frag. IV, *Nestoriana*, p. 354, 7-8; Pred. V, *Nestoriana*, p. 239, 17-18; Pred. IX, *Nestoriana*, p. 254, 4-5;

⁷⁰⁹ Pred. V, *Nestoriana*, p. 242, 15; Epistola I, *Nestoriana*, p. 166, 19-20; Epistola VII, *Nestoriana*, p. 185, 14; Epistola IX, *Nestoriana*, p. 192, 3-4; Epistola XI, *Nestoriana*, p. 196, 19; *Tragedia*, *Nestoriana*, p. 205, 25; Pred. IV, *Nestoriana*, p. 230, 6; Pred. IX, *Nestoriana*, p. 254, 3 etc;

⁷¹⁰ Epistola V, *Nestoriana*, p. 176, 17; 178, 21; Pred. V, *Nestoriana*, p. 241, 4; Pred. VI, *Nestoriana*, p. 243, 15; Pred. IX, *Nestoriana*, p.

de către Nestorie doar a unei asocieri între firi, fără existența unei uniri reale, Grillmeier crede că la acea vreme sensul lui *συνύφεια* nu era atât de impregnat filosofic încât să se poată spune că prin folosirea lui se desemnează doar o unire accidentală.

Față de umanitatea lui Hristos, Nestorie a avut o cinste deosebită, care rezida din puterea legăturii acesteia cu Logosul. În prima lui omilie a înălțat un adevărat imn acesteia, subliniind, ceea ce va deveni un laitmotiv al hristologiei sale, anume că omenitatea lui Hristos este vrednică de aceeași cinstită cu Fiul lui Dumnezeu: „*Eu o cinstesc pe aceasta împreună cu dumnezeirea, pentru că ea este parte a autorității divine... o ador ca pe un instrument al bunătății Domnului, căci El spune <Fiți buni între voi și milostivi, iertând unul altuia, precum și Dumnezeu v-a iertat vouă, în Hristos> (Efeseni 4, 32). O cinstesc ca pe un punct de întâlnire al sfatului lui Dumnezeu, căci <voiesc ca voi să știți... cunoașterea tainei lui Dumnezeu-Tatăl și a lui Hristos, întru Care sunt ascunse toate vistieriile înțelepciunii și ale cunoaștinței> (Col. 2, 1-3). O accept ca pe înfățișarea în care s-a îndeplinit făgăduiala lui Dumnezeu pentru noi. <Cel Ce M-a trimis pe Mine adevărat este, și cele ce am auzit de la El, Eu acestea le grăiesc lumii> (Ioan 8, 26). O fericesc ca pe o făgăduință a păcii, căci <El este pacea noastră, El Care a făcut din cele două una, surpând peretele din mijloc al despărțiturii> (Efeseni 2, 14). O cinstesc ca pe un răscumpărător al mâniei divine <pe care – se spune –*

263, 18; Pred. X, Nestoriana, p. 267, 5; p. 268, 18; Pred. X, Nestoriana, p. 275, 10;

Dumnezeu L-a rânduit jertfă de ispășire> (Romani 3, 25). O iubesc și o ador ca pe începătorul nemuririi pentru cei muritori, <căci – se spune – El este capul trupului, al Bisericii; El este începutul, întâiul născut din morți> (Coloseni 1, 18). O îmbrățișez ca pe oglinda strălucirii dumnezeirii, căci <Dumnezeu – se spune – era în Hristos, împăcând lumea cu Sine Însuși> (II Corinteni 5, 19). O ador ca pe gloria vie a regelui, căci <Dumnezeu fiind în chip... S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor> (Filipeni 2, 6-7). O cinstesc ca pe mâna lui Dumnezeu care m-a smuls din mâna morții pentru viață, căci <Eu – se spune – când mă voi înălța de pe pământ, îi voi trage pe toți la Mine> (Ioan 12, 32). ...Mă minunez de ea ca de ușa prin care intră cele dumnezeiești, căci El spune <Eu sunt ușa; de va intra cineva prin Mine, se va mântui și va intra și va ieși și pășune va afla> (Ioan 10, 9). O cinstesc ca pe chipul dumnezeirii supreme, căci <Dumnezeu L-a preaînălțat și i-a dăruit Lui nume, care este mai presus de orice nume; ca în numele lui Iisus tot genunchiul să se plece, al celor cerești și al celor de dedesubt. Și să mărturisească toată limba că Domn este Iisus Hristos> (Filipeni 2, 9-11). Mă închin Celui care este născut pentru Cel care este nevăzut. Dumnezeu nu este despărțit de Cel care este văzut și, de asemenea, **nu despart cinstea Celui care este nedespărțit. Despart naturile, dar unesc cinstea**"⁷¹¹.

Un alt semn al unității firilor și al egalității lor în cinstire este participarea firii umane la funcția judecătore

⁷¹¹ R. A. Norris jr, *op. cit.*, p. 129-130; vezi și p. 131 : «Noi îi mărturisim pe amândoi și-i cinstim ca pe Unul»;

a Fiului lui Dumnezeu. Precum la Diodor din Tars, și la Nestorie Hristos va judeca lumea prin umanitatea însușită: „De asemenea, Acesta Care a apărut în fața poporului va veni ca Judecător, pentru că El este unit cu dumnezeirea atotprezentă. <Atunci – se spune – se va arăta pe cer semnul Fiului Omului și vor plânge toate neamurile pământului și vor vedea pe Fiul Omului venind pe norii cerului, cu putere și cu slavă multă> (Matei 24, 30). Așa cum un rege a cărui glorie a fost câștigată apare în orașele sale cu armele cu care a biruit dușmanul în război și vrea să fie văzut cu ele, tot așa Domnul, Care este regele a toate va veni la creaturile Sale cu o Cruce și în carne pentru a fi văzut cu aceste arme cu care a biruit impietatea. **Cu putere desăvârșită va judeca lumea sub forma unei ființe umane** în conformitate cu cele spuse de Pavel: <Dar Dumnezeu, trecând cu vederea veacurile neștiinței, vestește acum ca toți de pretutindeni să se pocăiască, pentru că a hotărât o zi în care să se judece lumea întru dreptate, prin Bărbatul pe Care L-a rânduit...> (Fapte 17, 30-31)”⁷¹².

Pe baza cinstirii comune a divinității și umanității lui Hristos, firile nu pot fi separate. Nestorie pare să fi acceptat uneori să numească „Dumnezeu” pe cel însușit de către Logos, în virtutea cinstirii comune și a însușirii: „În legătură cu ceea ce s-a spus aici, ceea ce a fost format în pânțele nu este Dumnezeu Însuși; ceea ce a fost creat prin Duhul nu a fost Dumnezeu Însuși; ceea ce a fost îngropat în mormânt nu a fost Dumnezeu Însuși. Dacă ar fi așa, atunci am fi cinstitorii unui om și cinstitorii unui mort.

⁷¹² R. A. Norris jr., *op. cit.*, p. 131;

Dar de când Dumnezeu este înlăuntrul Celui care a fost asumat, este numit Dumnezeu din cauza Celui care L-a asumat. De aceea demonii tremură când aud de carnea răstignită, chiar dacă El nu a luat parte la patimile ei⁷¹³.

Într-un fragment dintr-o scrisoare datată în jurul anului 431 și păstrat la Sever al Antiohiei, Nestorie pare a acredita ideea unei participări afective a Logosului divin la Patimile firii umane. Așa cum regele ar fi afectat dacă ar vedea că imaginea lui este distrusă, tot așa se poate spune că Logosul divin a fost părtaș la patimile firii cu care S-a unit. Fragmentul de mai jos mai scoate în evidență și respingerea indirectă de către Nestorie a comparației relației dintre divin și uman în Hristos cu cea dintre trup și suflet în om: „*Recunosc două feluri de însușiri: mai întâi o existență **naturală**, împovărată de patimi, precum cea formată de suflet și trup; și o alta care potrivit unei participări spirituale la un altul, precum cea a regelui față de imaginea lui, datorită unei anume iubiri deși ea nu este cu nimic atinsă... Dacă, însă umilința de pe Cruce o punem în legătură cu Dumnezeu-Logosul după modelul imaginii regelui, atunci trebuie să spunem că umilințele de pe Cruce, ca urmare a acestei participări libere, aparțin și dumnezeirii*”⁷¹⁴.

În nici un caz textul de mai sus nu poate fi înțeles ca o acceptare de către Nestorie a pătimirii dumnezeirii. Ca de atâtea ori, și în textul de mai jos el a subliniat că

⁷¹³ R. A. Norris jr., *op. cit.*, p. 130;

⁷¹⁴ Fragment de Scrisoare, păstrat la Sever al Antiohiei, *Liber contra impium Gramaticum II*, în CSCO, vol. CXII, p. 43 și 128; trad. germ. K.-H. Ohlig, *op. cit.*, p. 178-179; (nu apare în *Nestoriana*);

prin însușirea omenității, Logosul nu a luat nimic din ceea ce este uman: „*Dacă cineva, sub pretextul acestei însușiri, vrea să atribuie (Cuvântului) proprietățile cărnii cu care este unit, precum nașterea, patimile sau moartea, aceasta își are originea într-un duh pe care-l provoacă greșelile greșilor sau nebunia lui Apolinarie, a lui Arie sau a altui eretic, sau poate că suferă de vreo boală (erezie) și mai gravă. Căci cei care prin noțiunea de însușire se lasă induși în aceasta (anume să atribuie proprietățile cărnii și dumnezeirii) trebuie, în mod logic, să spună că prin însușire dumnezeirea a fost alăptată, a crescut, i-a fost pentru a clipă frică și a avut nevoie de ajutorul unui înger. Voiesc de asemenea să tac și în ce privește tăierea Sa împrejur, jertfa Sa, sudoarea și foamea Sa; că tot ceea ce Cuvântul a luat asupra Sa prin carnea cea unită cu El, de dragul nostru, este vrednic de cinstire, dar a conferi toate acestea slavei Sale ar fi o minciună și ne-ar aduce pe bună dreptate acuzația de defăimare*”⁷¹⁵.

Într-o predică la Epifanie, Nestorie folosește alte modalități de a accentua unitatea firilor. Deși numește doar „*morală*” legătura dintre ele, aceasta este atât de puternică încât se poate vorbi de o singură voință și o singură lucrare a lui Hristos. Aici nu avem de-a face cu un „monotelism sau monoenergism nestorian”. Nestorie vrea doar să spună că între voința și lucrarea firii umane și cea a firii divine nu a existat niciodată vreun dezacord. Precum vechii antiohieni, Nestorie vorbește de o hotărâre din veci a Logosului de a însuși omenitatea lui Hristos, încât el poate vorbi de un

⁷¹⁵ Camelot, *op. cit.*, p. 232;

caracter veșnic al unității firilor: „Noi credem cu tărie că naturile nu sunt amestecate și că nu după felul lor de a fi (în ființa lor), ci în mod moral constituie o unitate. De aceea ele scot la iveală numai o voință – o lucrare – și o stăpânire care se descoperă prin egalitatea cinstirii. Dumnezeu-Logosul a însușit pe om prin atotputernicia Sa și Și L-a hotărât mai dinainte și nu a fost despărțit de el, datorită acestei mai înainte hotărâri a Sa”⁷¹⁶.

Nestorie a depus serioase eforturi pentru a sublinia existența a două firi neamestecate în Hristos, dar în același timp și nedespărțite. „Unitatea naturilor nu este despărțită; naturile – οὐσίαι aceluia care sunt unite, sunt despărțite. Acest mod de a fi despărțite nu constă în desființarea unității – ἐνωσις, ci în reprezentarea cărnii și a divinității. Ascultă în mod clar acest lucru: Hristos este nedespărțit în forma de existență a lui Hristos; El este însă dual, din Dumnezeu și Om. Este simplu în filialitate, dar dual în cel care a fost îmbrăcat și Cel Care îmbracă. În πρόσωπον-ul Fiului El este Unul, însă precum doi ochi, despărțit în naturile omenității și divinității. Căci noi nu cunoaștem doi Hristoși sau doi Fii sau doi Domni sau doi Unul-Născuți, nici un Fiu și alt Fiu – nici Unul Care a fost Cel dintâi și altul nou Unul-Născut, nici un prim și al doilea Hristos, ci Unul și Același – care a fost descoperit în natura creată și necreată”⁷¹⁷.

A sosit momentul să explicăm terminologia folosită de Nestorie. Orice existență individuală, fie animal, om

⁷¹⁶ Predica nr. XII, Loofs, p. 280;

⁷¹⁷ Predică la Matei 22, 2-3; Nestoriana Frag. 429;

sau Dumnezeu, are o ουσία proprie, înțeleasă ca factor indispensabil din care rezidă existența. Pentru că ουσία este invizibilă, fiind ceea ce este subiectul în el însuși, fiecare ουσία are o natură sau un φύσις propriu. Φύσις ar însemna totalitatea calităților pozitive sau negative și a atributelor care dau lui ουσία un caracter individual. Așadar fiecare ουσία are φύσις-ul său și fiecare φύσις își are ουσία sa.

Ce a înseamnat pentru Nestorie πρόσωπον? Pentru el, ca și pentru Teodor de Mopsuestia, πρόσωπον nu a însemnat întotdeauna ceea ce noi numim astăzi *persoană* sau ceea ce a înțeles Sinodul de la Calcedon prin πρόσωπον, de aceea, precum Grillmeier, am preferat să lăsăm termenul netradus⁷¹⁸. Pentru Nestorie, πρόσωπον desemna în primul rând „*aparență externă nedivizibilă*”. În acest sens uniforma militară este πρόσωπον-ul soldaților⁷¹⁹, un episcop vorbind de la amvon poate fi numit „*πρόσωπον-ul Bisericii*”⁷²⁰, pentru că Biserica este reprezentată prin el, iar Hristos a arătat în Sine πρόσωπον-ul naturii umane ca fiind fără de păcat⁷²¹. Se pare că pentru Nestorie „*totul își are πρόσωπον-ul său, care înseamnă aparența, felul de a fi văzut și apreciat*”⁷²². Fiecare ουσία și φύσις are pentru Nestorie propriul πρόσωπον. Aceste trei elemente sunt inseparabile, nici unul din ele neputând exista fără celelalte două.

⁷¹⁸ Grillmeier, *Jesus der Christus...*, p. 655;

⁷¹⁹ *Liber Heraclidis*, ed. fr., p. 58, 18-19;

⁷²⁰ Predica XXIII, *Despre Matei 18, 21*, în *Nestoriana*, p. 332, 13;

⁷²¹ Predica V, *Despre Evrei 3, 1*, în *Nestoriana*, p. 239, 18;

⁷²² Fr. Loofs, *Nestorius and His Place...*, p. 76-77;

În alte cazuri, pentru Nestorie πρόσωπον are un sens apropiat de cel calcedonean, adică de înțelesul de persoană. Un sens apropiat celui de persoană are termenul πρόσωπον și în pasajul de mai sus. Naturile formează o unitate – ένωσις care este „πρόσωπον-ul Fiului”, „forma de existență a lui Hristos” sau «Unul și Același». Cheia înțelegerii folosirii termenului πρόσωπον de către Nestorie, ca și de către Teodor de Mopsuestia, mi se pare a fi aceasta: luarea în considerare a două sensuri pentru πρόσωπον: a) manifestare externă a oricărei firi, certificare a existenței complete și concrete a acesteia; b) un sens apropiat sau identic cu cel de persoană.

Nestorie folosește πρόσωπον când cu un sens când cu altul, acest lucru fiind cel mai vizibil, așa cum vom vedea, în *Liber Heraclidis*, fiind folosit de unii patrologi chiar ca argument pentru negarea paternității nestorice a unei părți a acestei opere. Când Nestorie vorbește de πρόσωπον-ul firii divine sau umane, folosește acest termen cu primul sens, dorind să sublinieze realitatea și integritatea fiecărei firi, iar când numește, precum în pasajul citat, unirea firilor drept πρόσωπον vrea să sublinieze realitatea și intensitatea unirii firilor, încât unitatea pe care ele o formează poate fi numită sau cinstită ca un πρόσωπον. În acest sens este folosit πρόσωπον în următoarele fragmente: „Nu unul este Dumnezeu și altul Omul care a fost în El. Unul a fost πρόσωπον-ul ambelor în ce privește cinstea și mărirea, fiind cinstiți de întreaga creație. În nici un fel și niciodată nu au fost despărțiți de diferența de voință sau intenție...

mărturisesc pe Dumnezeu-Logosul într-un πρόσωπον al Fiului"⁷²³; „*Eu laud legătura – συνάφειαν – lor într-un singur πρόσωπον*"⁷²⁴.

Soteriologia nestoriană trădează modul în care este înțeleasă unirea firilor. Vorbind despre reabilitarea naturii umane de către Logos, Nestorie recurge la următoarea exemplificare menită să lămurească auditoriul: „*Dumnezeu a văzut natura ruinată și puterea dumnezeirii Și-a făcut loc în starea ei depravată. Dumnezeu Și-a însușit-o în timp ce a rămas ceea ce a fost și a urcat-o în cele mai de sus. Pentru a înțelege ceea ce vreau să spun, ia aminte la aceasta: dacă vrei să ridici pe cineva care este căzut, nu te atingi trup cu trup și prin unirea ta însăși cu o altă persoană, ridici durerea aceluia, însă unit cu el în aceeași formă rămâi ceea ce ai fost? Acesta este felul în care poate fi gândită taina Întrupării*"⁷²⁵. Nestorie vrea prin acest exemplu să-și convingă ascultătorii de neschimbabilitatea divinității în urma Întrupării Logosului. Exemplul de față însă, combinat cu ceea ce spune mai departe Nestorie, arată că pentru el mântuirea a însemnat mai mult îndreptare și ridicare decât o transformare internă.

Limbajul soteriologic folosit de Nestorie aduce aminte de teoria satisfacției a lui Anselm de Canterbury, recurgând în același timp la interesante speculații pe marginea raportului dintre mila și dreptatea lui Dumnezeu în ce privește mântuirea umanității. Logosul, prin luarea chipului robului se arată ca milostiv și

⁷²³ Predica XXI, *Nestoriana*, p. 331, 7-8;

⁷²⁴ Epistola V, *Nestoriana*, p. 176, 15;

⁷²⁵ R. A. Norris jr., *op. cit.*, p. 125;

drept. Prin nemărginita Sa milostivire a acceptat moartea în folosul vrăjmașilor Săi, căci, precum spune Pavel, „cu greu va muri cineva pentru un om drept” (Romani, 5, 7). A reabilita pe Adam și natura umană care a fost plină de datorii constituia un act de dreptate, probabil în virtutea faptului că omul este chipul Logosului. Omul, afundându-se treptat în păcat, nu putea să se autoreabiliteze căci așa cum spune Pavel, „toți au păcătuit și sunt lipsiți de slava lui Dumnezeu” (Romani 3, 23). Văzând că neamul omenesc se afundă în păcat, Dumnezeu „nu a dizolvat datoria printr-un ordin, ca nu cumva milostenia să încalce dreptatea. Apostolul Pavel este un martor al acesteia când spune: <Hristos... pe Care Dumnezeu L-a rânduit (jertfă de) ispășire, prin credința în sângele Lui, ca să-Și arate dreptatea Sa> (Romani 3, 25) – că milostenia, vrea el să spună, poate să fie arătată ca fiind dreaptă și nu ca ceva acordat ici-colo fără judecată și așa cum tu vrei”⁷²⁶.

Cum omul nu a fost capabil să plătească această datorie, ea a fost preluată de către Hristos, care „a asumat *πρόσωπον*-ul naturii celei asuprite de datorii și **prin intermediul lui** a plătit datoria, ca și Fiu al lui Adam, căci a fost obligatoriu ca Cel Care a desființat datoria să fie de aceeași natură cu cel care a făcut-o”⁷²⁷. Vorbind despre plata datoriei și îndreptare, izbăvirea noastră a fost rezultatul unor fapte săvârșite de Hristos, ce au urmărit îndreptarea exterioară și eliberarea de vină sau datorie, culminând cu jertfa de pe Cruce: „Învață care a fost

⁷²⁶ R. A. Norris jr., p. 126;

⁷²⁷ R. A. Norris jr., p. 127;

*natura datoriei și în conformitate cu aceasta poți să înveți care a fost plata ei. Adam a fost pedepsit pentru mâncare, Hristos S-a eliberat de aceasta prin postul în deșert... Adam a căzut în patima doririi divinității pentru el însuși când a auzit pe diavolul spunând <vei fi ca Dumnezeu> (Facere 3, 5), Hristos S-a eliberat prin răspunsul dat diavolului când i-a promis puterea (Matei 4, 9-10)... Din cauza neascultării sale în legătură cu un pom, Adam a fost pedepsit; Hristos a ridicat această datorie <ascultător făcându-Se> (Filipeni 2, 8) pe un copac (pe Cruce). De aceea, Pavel a spus: <Ștergând zăpădăritul ce era asupra noastră, care ne era potrivnic cu rânduieșile lui, și l-a luat din mijloc, pironindu-l pe cruce> (Col. 2, 14). Cel care a realizat mântuirea spre folosul nostru este Hristos, căci în El natura noastră s-a eliberat de datoria ei. El a asumat un *πρόσωπον* de aceeași natură cu noi, a căror patimi au fost ridicate cu patima Sa, precum și Pavel spune: <Întru El avem răscumpărarea prin sângele Lui și iertarea păcatelor> (Efeseni 1, 7)"⁷²⁸.*

Pentru a înțelege corect *mariologia* lui Nestorie, este necesară o abordare strict cronologică a acesteia. Am relatat deja în prima parte a acestui capitol episodul controverselor dintre cele două tabere constantinopolitane care susțineau direcții mariologice diferite. În mod sigur această întâmplare s-a petrecut în realitate, căci Nestorie o repetă în alte două locuri⁷²⁹. Episodul

⁷²⁸ Norris, p. 127;

⁷²⁹ *Epistola către Ioan al Antiohiei* (Nestoriana, p.185, 2-10): „Cunând după venirea noastră aici, am aflat că membrii Bisericii erau într-o luptă agitată unii cu alții. Unii dintre ei numeau pe Sfânta Fecioară

trebuie plasat chiar la începutul patriarhatului lui Nestorie la Constantinopol pentru că într-o predică datată la sfârșitul anului 428 – începutul anului 429, el face o referire directă la o controversă pe marginea celor doi termeni: „Este Maria θεοτόκος sau este dimpotrivă ὁ ἰσθμιοτόκος?”⁷³⁰

Întrebarea pe care ne-o punem este dacă într-adevăr Nestorie a acceptat la întâlnirea în palatul său cu partidele adverse, chiar impunând condiția amintită, termenul θεοτόκος, de vreme ce în prima predică întâlnim o foarte clară respingere a expresiei Născătoare de Dumnezeu: „Are Dumnezeu mamă? Sunt, așadar, de iertat grecii care atribuie mame zeilor? Atunci Pavel a fost un mincinos când a spus despre divinitatea lui Hristos că este <fără tată, fără mamă, fără spiță de neam?> (Evrei 7, 3) Maria, prietene, nu a dat naștere dumnezeirii, căci <ce este născut din trup, trup este> (Ioan 3, 6). O creatură nu a putut da naștere Celui care este necreat. Tatăl nu L-a născut numai de curând pe Dumnezeu-Logosul din Fecioară pentru că <la început a fost Cuvântul> (Ioan 1, 1), cum spune Ioan. O creatură nu poate da naștere unui Creator, ea a dat naștere numai unui om, un instrument al dumnezeirii. Sfântul Duh nu L-a creat pe Dumnezeu-Logosul, căci <ce s-a zămislit într-însa este de la Duhul Sfânt> (Matei 1, 20). El a format

pur și simplu θεοτόκος, alții numai mamă a unui om. Pentru a uni ambele părți... cu grijă am numit-o χριστοτόκος. Această numire ar fi putut să desemneze atât pe Dumnezeu cât și pe Om, potrivit cuvintelor Evangheliei”. Vezi și Tragedia, în Nestoriana, p. 203, 19-204, 2;

⁷³⁰ Nestoriana, p. 251, 21; trad. eng. Norris, *Christological Controversies*, , p. 124;

în Fecioara numai un templu pentru Dumnezeu-Logosul, un templu în care a locuit,,⁷³¹.

Înainte de a merge mai departe cu prezentarea cronologică a mariologiei lui Nestorie, cred că este important să analizăm textul citat mai sus, pentru că cuprinde tot spectrul argumentației antitheotokologice a patriarhului constantinopolitan. Trei genuri de argumente aduce aici Nestorie contra folosirii termenului θεοτόκος. Nestorie are în vedere faptul că creștinii care atribuie Logosului a mamă, prezintă o șocantă asemănare cu religiile păgâne pentru care unii zei erau fiii unor zeițe, ba chiar ai unor muritoare de rând. Pentru el pare să fi fost inacceptabil a afirma despre Dumnezeu creștin ceea ce apologeții au folosit contra păgânilor pentru a demonstra inferioritatea religiilor lor. Pe lângă acest argument pe care-l putem numi *apologetic*, Nestorie recurge apoi la *argumentația biblică*. Pentru el, textul paulin și cel ioaneic pe care le citează, nu lasă nici un fel de îndoială asupra imposibilității atribuirii unei mame dumnezeirii lui Hristos.

Dar principalul argument al lui Nestorie este de origine *hristologică*, relevând faptul că și pentru el mariologia este o concluzie ce rezidă din hristologie. De vreme ce Dumnezeu-Logosul nu a putut avea parte de două nașteri, una din veci și alta dintr-o creatură umană, nu poate fi socotit Fiul unei creaturi. Doar Omul în care a locuit Dumnezeu-Logosul și pe care l-a folosit ca

⁷³¹ ACO I, 5,1, p. 29-30; *Nestoriana*, Predica IX, p. 252-253; trad. eng., Norris, *The Christological...*, p. 124;

și «*instrument*» este Fiul ei. Mariologia nestoriană are la bază hristologia antiohiană: separarea clară dintre divinitate și umanitate în persoana Mântuitorului, astfel încât să nu poată fi vorba de un amestec, exclude posibilitatea numirii Sfintei Fecioare ca θεοτόκος.

Într-o predică rostită la scurtă vreme după cea amintită mai sus, anume în primăvara anului 429, Nestorie explică de ce are rezerve față de θεοτόκος. El observă că la arieni și apolinariști termenul θεοτόκος primește un sens neortodox. De vreme ce umanitatea însoțită este lipsită de elementul rațional, Logosul se găsește într-un amestec cu carnea, El fiind implicat în procesele specific umane precum nașterea, patimile și moartea. Cu alte cuvinte, Nestorie a observat cum termenul θεοτόκος, dacă este folosit greșit, poate alimenta cu succes argumentația eterodoxă. Folosind un joc de cuvinte, Nestorie o numește pe Maica Domnului *primitoare a lui Dumnezeu* – τῇ θεοτόκος – *nu Născătoare de Dumnezeu*. Dacă ar fi să atribuim într-adevăr cuiva termenul θεοτόκος, atunci el se cuvine numai Tatălui, ca expresie paralelă pentru *pater deus*⁷³². În aceeași predică însă, Nestorie poate să afirme: „Dacă vrei să folosești termenul θεοτόκος după o credință simplă – μετὰ πίστεως ἀπλῆς, *nu stă în obiceiuul meu să urmăresc aceasta cu dușmănie*”⁷³³. De menționat că această predică i-a fost cunoscută lui Chiril înainte de a redacta *Epistola dogmatică*, fiindu-i trimisă de Nestorie împreună cu prima scrisoare a sa către patriarhul Alexandriei.

⁷³² Predica X, *Nestoriana*, p. 276, 3-6;

⁷³³ Predica X, *Nestoriana*, p. 272, 13-14;

În *Epistola a doua către Sfântul Chiril*, Nestorie propune, în virtutea hristologiei sale, numirea Sfintei Fecioare ca Născătoare de Hristos, de vreme ce numele <Hristos> poate fi atribuit ambelor firi unite sau unității pe care el o formează. „Peste tot unde se pomeneste de iconomia Domnului, Sfintele Scripturi atribuie nașterea și patimile omenității lui Hristos, nu dumnezeirii. Dacă se vrea o formulare exactă, atunci trebuie să numim pe Sfânta Fecioară Născătoare de Hristos – $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\tau\omicron\kappa\omicron\varsigma$ nu Născătoare de Dumnezeu – $\theta\epsilon\omicron\tau\omicron\kappa\omicron\varsigma$. Să ascultăm Evanghelia care vestește tare: <Cartea neamului lui Iisus Hristos, Fiul lui David, Fiul lui Avraam> (Matei 1, 1). Bineînțeles că Cuvântul Cel dumnezeiesc nu a fost Fiul lui David. Ascultă dacă vrei o altă mărturie: <Iacob a născut pe Iosif, logodnicul Mariei, din care S-a născut Iisus care Se cheamă Hristos> (Matei 1, 18). Ia aminte și la o altă voce care ne aduce această mărturie: <Iar nașterea lui Iisus Hristos așa a fost: Maria, mama Lui, fiind logodită cu Iosif ... s-a aflat având în pânțe de la Duhul Sfânt> (Matei 1, 18). Cine ar putea gândi că dumnezeirea Celui Unul-Născut ar putea fi o creație a Sfântului Duh? Și ce ar însemna următoarele fraze: <Și era și mama lui Iisus acolo> (Fapte 1, 14); <...ce s-a zămislit într-însa este de la Duhul Sfânt> (Matei 1, 20). Sau următoarele: <...Despre Fiul Său Cel născut din sămânța lui David, după Trup> (Romani 1, 3)”⁷³⁴.

Preferința lui Nestorie pentru $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\tau\omicron\kappa\omicron\varsigma$ ne apare acum foarte clară, după ce am analizat hristologia lui. Numele „Hristos” desemnează pentru Nestorie

⁷³⁴ Epistola II către Chiril, ACO, I, 1/1, 1927, 29-32; trad. Camelot, p. 231;

ipostasul firilor unite, adică atât dumnezeirea cât și umanitatea, așa cum a consemnat și în *Epistola către Ioan al Antiohiei*⁷³⁵. Termenul mai prezintă avantajul de a putea fi argumentat biblic. A susține că Cel Care S-a născut din Fecioara a fost Logosul divin, ar avea consecințe triadologice imediate, implicând riscul de a face din Logos o creatură a Duhului Sfânt.

Într-o predică ce nu poate fi exact datată, dar care a fost cu siguranță rostită înainte de primăvara anului 430, Nestorie aduce mai întâi argumente contra termenului *θεοτόκος*: «*Maria este mama Pruncului pe care l-a născut, nu mama dumnezeirii care cuprinde pe toate*»⁷³⁶. Aceasta este dovedită de revelație, căci Îngerul i-a spus lui Iosif: «*Scoală-te, ia Pruncul și pe mama Lui și fugi în Egipt...*» (Matei 2, 13)⁷³⁷. Cu toate acestea, Maicii Domnului i se cuvine o cinste deosebită căci a născut «*pe Mijlocitorul Cel unit cu Dumnezeu-Logosul*»⁷³⁸. Ba mai mult, în anumite condiții, poate fi acceptat chiar și *θεοτόκος*: «*Am afirmat deja că dacă vreunul dintre voi sau oricine altcineva, simplu fiind, are o preferință pentru termenul θεοτόκος, eu nu am nimic de spus contra acestui fapt, numai să nu faci din Fecioara o zeiță*»⁷³⁹.

⁷³⁵ în *Epistola IX*, în *Nestoriana*, p. 303, 14-20 Nestorie arată că termenul *Născătoare de Hristos* este un mod de apărare contra ereziilor. Cel care recunoaște acest termen nu poate fi nici manihean, nici samosatean, nici arian și nici apolinarist;

⁷³⁶ Predica VIII (probabil), *Nestoriana*, p. 246, 20-21;

⁷³⁷ Ibidem, *Nestoriana*, p. 246, 13;

⁷³⁸ Ibidem, *Nestoriana*, p. 247, 6-7;

⁷³⁹ Ibidem, *Nestoriana*, p. 353, 17-19;

De remarcat că Sfântul Chiril, în epistola către papa Celestin scrisă în vara anului 430, deci după ce a primit a doua epistolă de la Nestorie și după ce-i era cunoscut conținutul unor predici de-ale acestuia contra termenului $\theta\epsilon\omicron\tau\acute{o}\kappa\omicron\varsigma$, nu aduce decât un singur reproș, și acesta indirect, mariologiei nestoriene. El consemnează că un anume episcop pe nume Doroteus, apropiat al lui Nestorie, ar fi afirmat: „*Dacă cineva spune că Maria este $\theta\epsilon\omicron\tau\acute{o}\kappa\omicron\varsigma$ să fie anatema!*” Chiril, așa cum scria papei, era convins că la fel crede și Nestorie, pe când adevărul este „*că Hristos este Dumnezeu și Fecioara Maria care L-a născut – $\theta\epsilon\omicron\tau\acute{o}\kappa\omicron\varsigma$* ”⁷⁴⁰.

Îndemnul lui Ioan al Antiohiei către Nestorie de a nu se mai pronunța contra termenului $\theta\epsilon\omicron\tau\acute{o}\kappa\omicron\varsigma$ consemnat într-o scrisoare datată în toamna anului 430, demonstrează că predicile lui Nestorie erau cunoscute șefului partidei antiohiene. În scrisoarea de răspuns, datată în decembrie 430, Nestorie arată disponibilitatea sa spre compromis, consemnând că, dorind pacea, este dispus să facă o concesie și să accepte numirea de $\theta\epsilon\omicron\tau\acute{o}\kappa\omicron\varsigma$ pentru Fecioara Maria: „*Am permis celor care doresc, să o numească pe Fecioara, în mod pios, Maica lui Dumnezeu*”⁷⁴¹. Nestorie era dispus la acest compromis, chiar dacă știa că unii au căzut în arianism sau apolinarism, pornind de la acest termen⁷⁴².

⁷⁴⁰ ACO, I, I, 5, p. 11; 2, 6-10, 35-36;

⁷⁴¹ Nestoriana, p. 185, 10: „*volentibus concessii, ut pie genitricem vel particem dei virginem nominarent*”;

⁷⁴² Ibidem, p. 184, 11;

De asemenea, în prima scrisoare către papa Celestin, Nestorie abordează subiectul θεοτόκος pentru a-l convinge pe destinatar de intensitatea luptei sale pentru Ortodoxie. Nestorie crede că a descoperit în rândul simpatizanților termenului θεοτόκος o reînviere a ereziei lui Arie și Apolinarie. Cei care acceptă θεοτόκος plasează originea Dumnezeuului-Logos în Fecioara Maria și pe deasupra mai cred că Trupul Mântuitorului, după Învierea Sa, s-a transformat în natura dumnezeirii. Astfel am avea de-a face cu un amestec al dumnezeirii cu omenitatea, expresie al acestui amestec fiind θεοτόκος. Termenul nu a fost folosit nici de Părinții niceeni care „nu spun mai multe despre Fecioara, decât că Domnul nostru Iisus Hristos este de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria”.⁷⁴³

Nestorie îl mai informează pe colegul său roman că a folosit cu succes contra acestor cercuri eretice argumentul că „o mamă adevărată trebuie să fie deoființă cu cel care se naște din ea – *ueram matrem de eadem esse essentia <et> ex se natum*”⁷⁴⁴. De asemenea, peste tot în Sfintele Scripturi, unde este vorba de naștere sau moarte, acestea sunt atribuite omenității, nu dumnezeirii, de aceea expresia exactă care i se potrivește Fecioarei este „mamă a lui Hristos, nu a lui Dumnezeu-Cuvântul – *matrem Christi non dei verbi*”⁷⁴⁵. Cu toate acestea,

⁷⁴³ Nestoriana, p. 167,7-9;

⁷⁴⁴ ACO I, 2, p. 13, 6; 24; 29; vezi și Predica IX, Nestoriana, p. 192, 16-17: „Ceea ce este deoființă cu noi... este născut din Fecioara”;

⁷⁴⁵ Nestoriana, p. 167, 10-11;

Nestorie este dispus să accepte θεοτόκος „pentru că templul cel nedespărțit al Dumnezeuului-Logos provine din ea (din Fecioara), însă nu pentru că ea însăși ar fi mama Dumnezeuului-Logos, pentru că nimeni nu poate să nască pe cineva care a existat mai înainte”⁷⁴⁶.

Ne întrebăm, după această prezentare, dacă într-adevăr mariologia lui a fost cauza de bază a disputelor doctrinare, așa cum adversarii lui credeau: «El nu spune τὸ θεοτόκος și aceasta este tot ceea ce este opus credinței noastre»⁷⁴⁷. Sau cum se explică această poziție oscilantă a lui Nestorie față de θεοτόκος, uneori combătându-l cu ardoare, iar alteori acceptându-l. Loofs explică astfel poziția mariologică a lui Nestorie: „Putem să dăm crezare lui Nestorie că el nu a privit de la început termenul ca intolerabil, cu condiția să fie înțeles corect. Poziția lui a fost aceasta: el s-a temut că termenul θεοτόκος ar produce idei false și pentru că el a crezut că acesta nu a fost cunoscut Părinților ortodocși din trecut, nu a avut nimic de spus în favoarea lui și fără îndoială i s-a opus în anumite ocazii”⁷⁴⁸.

Este clar că termenul θεοτόκος poate fi acceptat de Nestorie numai în condițiile mai sus amintite. Acceptarea numirii „în mod pios” a Maicii Domnului ca θεοτόκος pare să dezvăluie două lucruri: a) termenul era popular în rândurile credincioșilor, de unde și reacția

⁷⁴⁶ Nestoriana, p. 167, 10; în același sens Predica XIV, Nestoriana, p. 285, 22-23: „Poate fi născut încă o dată Cel care a fost născut înainte de toți vecii?”;

⁷⁴⁷ Predica XVIII, Nestoriana, p. 300, 15;

⁷⁴⁸ Loofs, Nestorius and his Place..., p. 31;

publică contra predicilor lui Nestorie la Constantinopol, ba chiar și la Mopsuestia contra lui Teodor; b) expresiile „în mod pios” sau „simplu fiind”⁷⁴⁹ relevă, după părerea mea, faptul că pentru Nestorie termenul θεοτόκος putea fi folosit numai în „teologia populară” sau de teologi de mână a doua. În același sens se pronunță Nestorie într-o altă epistolă: cei care foloseau termenul θεοτόκος, nu erau conștienți de urmările pe care le putea implica utilizarea incorectă a termenului. Aceste implicații puteau fi: atribuirea a două nașteri Logosului sau chiar a unui început din Fecioara Maria; amestecarea firilor Mântuitorului în sens arian sau apolinarist, deci negarea neschimbabilității Logosului; coborârea Acestuia în rândul creaturilor; transformarea Maicii Domnului într-o zeiță.

În alte fragmente, Nestorie se arată dispus să accepte θεοτόκος dacă este întotdeauna urmat de άνθρωποτόκος: „Căci este propriu celor drept-credincioși – *catholicorum* – care rostesc în mod corect cuvântul θεοτόκος ca ei să vestească de asemenea pe Sfânta Fecioară și ca άνθρωποτόκος. Ea este Născătoare de Dumnezeu din cauza unirii Dumnezeului-Logos cu templul... Născătoare de Om din cauza templului care este deoființă cu natura Fecioarei”⁷⁵⁰. „Noi păstrăm titlul de θεοτόκος cu care ei o numesc ca pe un semn al pietății, dacă acesta este folosit împreună cu άνθρωποτόκος”⁷⁵¹.

⁷⁴⁹ Nestoriana, p. 353, 17;

⁷⁵⁰ Predica XVIII, p. 302, 4-303, 6;

⁷⁵¹ Epistola IX, p. 192, 6-8;

Nepreferința lui Nestorie pentru θεοτόκος nu înseamnă că el nu-i atribuie cinstirea de care ea este vrednică. De aceea el afirmă: „*Faptul că ea a devenit templu al cărnii Domnului – **dominicae carnis** – aceasta o ridică la cea mai înaltă cinste*”⁷⁵²; „*Eu nu sunt dușmănos titlului de Născătoare de Hristos al Fecioarei, ci mai mult, îmi este cunoscută vrednicia de cinstire a celei care a luat pe Dumnezeu, prin care a venit Domnul a toate, prin care a strălucit soarele dreptății*”⁷⁵³. Mariologia nestoriană nu poate fi, așadar, în nici un caz considerată prototipul mariologiei neoprotestante care nu acordă cinstire Maicii Domnului.

V.3.2. *Liber Heraclidis*

Hristologia din *Liber Heraclidis*, așa cum apreciază aproape toți patrologii, nu este fundamental diferită de cea cuprinsă în alte lucrări ale lui Nestorie. De fapt, dacă acceptăm opinia lui Scipioni despre originea acestei lucrări, ea nu este altceva decât o prelucrare a două tratate anterioare, la care Nestorie a făcut unele adaosuri de actualitate. Avantajul acestui tratat constă, întâi de toate, în oferirea unei imagini de ansamblu care nu poate fi obținută din celelalte izvoare, acestea fiind fragmente sau scurte scrisori și omilii. De aceea voi prezenta numai particularitățile hristologice ale acestui tratat, nerepetând ideile întâlnite deja în celelalte izvoare.

⁷⁵² Predica XXVII, p. 337, 8-9; vezi Predica VIII, în *Nestoriana*, p. 247, 6-7;

⁷⁵³ Predica XI, p. 227, 19-22;

După Nestorie există trei feluri de uniri: 1) *unitatea treimică* a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh care sunt o unitate într-o οὐσία a Trei πρόσωπα; 2) *unitatea antropologică* a sufletului și a trupului. Sufletul și trupul sunt deosebite în οὐσία, dar formează o unitate naturală – ἐνωσις φυσική; 3) *unirea hristologică* a umanității și divinității. Divinitatea și umanitatea nu pot fi unite precum Persoanele Treimii, pentru că οὐσίαι lor sunt două și nu una: „Precum în Trinitate există o esență în trei πρόσωπα sau trei πρόσωπα într-o esență, așa aici este un πρόσωπον în două οὐσίαι și două οὐσίαι într-un πρόσωπον”⁷⁵⁴. Unitatea hristologică nu poate fi asemănată nici cu cea antropologică, pentru că în cazul acesteia din urmă avem de-a face cu o unire involuntară, ambele părți fiind create și unite prin voința Creatorului, și incapabile de existență separată: „Trupul a avut nevoie de suflet pentru a putea trăi, pentru că el nu trăiește în el însuși și sufletul a avut nevoie de trup pentru a putea percepe”⁷⁵⁵.

Unirea hristologică definită de Nestorie ca prosoptică pornește de la două principii: a) naturile rămân intacte: „El nu a venit spre a-Și schimba ființa. Sa cea neschimtabilă și s-o facă ființa cărnii, ci spre a ridica natura noastră cea căzută și schimbătoare și s-o facă divină și adorabilă, **nu în El Însuși**, ci în unire”⁷⁵⁶; b) unirea a fost voită de ambele părți.

⁷⁵⁴ *Liber Heraclidis*, ed. fr., p. 219; vezi și p. 167;

⁷⁵⁵ *Ibidem*, p. 35; 158; 268;

⁷⁵⁶ *Ibidem*, p. 24;

Înainte de a descrie unirea prosopică, Nestorie se îndreaptă contra celor care învață greșit despre Întrupare. Mai întâi respinge poziția ariană: „*Ce poate fi spus despre aceia care susțin un Trup adevărat al lui Hristos, negând o schimbare a esenței trupului în esența divină, dar susținând că unirea rezultată este o natură nu prin schimbarea esenței, ci prin combinație – συναγωγή sau compoziție naturală – σύνθεσις φυσικῇ* încât nu este o unire în voință sau în folosire, ci într-o necesitate naturală pasibilă; în care ei (Cuvântul și Trupul) ar participa în mod natural la activitățile și pătimirile lor. De asemenea (ei susțin) că Dumnezeu-Cuvântul a avut parte de o asemenea unire a propriei voințe încât El ar fi suferit în folosul nostru, nu într-o altă natură, ci în a Sa proprie”⁷⁵⁷.

În ce privește Întruparea văzută de apolinariști, Logosul a fost silit să țină locul rațiunii umane, dându-se la o parte atât caracteristicile ontologice ale dumnezeirii, care este prin natura ei neschimbabilă, cât și cele ale omenității care a fost din creație suflet rațional și trup real. Apolinariștii redefinesc natura umană în funcție de Întrupare, lipsind-o de rațiunea care i-a fost dată la creație⁷⁵⁸: „*De vreme ce El (Logosul) S-a unit printr-o unire naturală cu sufletul sensibil și vegetativ și cu trupul, pentru a completa și desăvâși natura umană, suferind... să fie dus la moarte în mod natural, ceea ce înseamnă că Logosul nu a fost într-un om, ci a fost om adevărat... a fost legat de suflet și de trup pentru a le completa și nu simplu pentru a locui în ele*”⁷⁵⁹.

⁷⁵⁷ Ibidem, p. 33;

⁷⁵⁸ Ibidem, p. 36;

⁷⁵⁹ Ibidem, p. 34;

Ambele erezii învață unirea naturală a firilor în Hristos, ceea ce postulează știrbirea uneia dintre ele: „Orice unitate care are loc prin compoziție naturală spre deplinătatea unei naturi are la bază naturi nedepline... Prin aceasta s-a despărțit Biserica arienilor și a apolinarisților, că nu învață unirea a două naturi depine”.

Înainte de a porni la analizarea acestui tratat al lui Nestorie, cred că sunt necesare câteva referiri asupra terminologiei la care el recurge. Aceasta nu înseamnă că termeni precum οὐσία, φύσις sau πρόσωπον ar avea aici o altă semnificație hristologică decât în fragmentele preexilice, dimpotrivă. Terminologia din *Liber Heraclidis* confirmă afirmațiile făcute în capitolul precedent. Termenul οὐσία este opusul iluzoriului, fantasticului sau neconcretului, οὐσία având capacitatea de a exista independent: «Orice natură deplină nu are nevoie de o alta ca să existe și ca să trăiască. Ea are în ea însăși ceea ce are nevoie pentru existență»⁷⁶⁰. Pe de altă parte un πρόσωπον nu poate exista fără οὐσία: „Noi nu facem πρόσωπον-ul lipsit de esență, precum Sabelie”⁷⁶¹; totuși cei doi termeni nu sunt sinonimi: „Deși πρόσωπον nu există fără οὐσία, totuși οὐσία și πρόσωπον nu sunt același lucru”⁷⁶². Înțelesul termenului πρόσωπον este mai larg în acest tratat și, așa cum observă Bathume-Baker, „oarecum încurcat”⁷⁶³. Ca și în fragmentele preexilice, Nestorie vorbește atât

⁷⁶⁰ *Liber Heraclidis*, ed. fr., p. 268;

⁷⁶¹ *Liber Heraclidis*, ed. fr., p. 202;

⁷⁶² *Ibidem*, p. 150;

⁷⁶³ Bathume-Baker, *op. cit.*, p. 97;

de un πρόσωπον al lui Hristos cât și de două πρόσωπα, unul al dumnezeirii și altul al umanității. Dacă ar fi să apreciem statistic, numărul locurilor unde Nestorie vorbește de un πρόσωπον în Hristos sunt mai numeroase decât locurile unde se vorbește de două πρόσωπα⁷⁶⁴.

Această folosire în dublu sens a termenului πρόσωπον poate fi explicată în aceeași manieră ca și în fragmentele preexilice, însă problema se complică prin afirmația lui Nestorie, că în Hristos umanitatea este πρόσωπον-ul dumnezeirii, iar dumnezeirea πρόσωπον-ul omenității⁷⁶⁵, naturile folosind reciproc πρόσωπον-ul celeilalte, dumnezeirea în forma robului, iar omul în forma lui Dumnezeu⁷⁶⁶. În acest sens, în πρόσωπον-ul lui Hristos, sau „πρόσωπον-ul de unire”⁷⁶⁷ are loc o unire a celor două πρόσωπον „încât acesta este acela, iar acela este acesta”⁷⁶⁸. Sau în alt pasaj: „Câte chipuri sunt în Hristos? Răspunsul va fi: pe de o parte două: *chipul robului, care este πρόσωπον-ul lui Dumnezeu în Întrupare, prin chenoză, și chipul lui Dumnezeu, πρόσωπον-ul unui om sau numele care este mai presus de orice nume prin slăvire. Pe de altă parte, πρόσωπον-ul este Unul și Același. Hristos este Unul și Același, atât în πρόσωπον-ul lui*

⁷⁶⁴ Fr. Loofs, *Nestorius and His Place...*, p. 79;

⁷⁶⁵ Bathume-Baker, *op. cit.*, p. 97; *Liber Heraclidis*, ed. fr., p. 168; vezi și p. 50-51; 183; 193-194; 203;

⁷⁶⁶ *Liber Heraclidis*, ed. fr., p. 52; 59; 145;

⁷⁶⁷ *Ibidem*, p. 129; 139;

⁷⁶⁸ *Ibidem*, p. 211;

Dumnezeu, cât și în πρόσωπον-ul Omului, un chip, un izvor al revelației”⁷⁶⁹.

Cum se poate explica noua formulă nestoriană „Umanitatea este πρόσωπον-ul dumnezeirii, iar dumnezeirea este πρόσωπον-ul umanității”? Ea poate însemna, pe de o parte, „aproape eliminarea <personalității> așa cum o înțelegem noi astăzi... sau sugerează afundarea unei personalități în alta, a fiecăreia în cealaltă” sau încercarea de a găsi „un centru real al unirii”⁷⁷⁰. Cu alte cuvinte firea divină și cea umană sau, în limbajul nestorian, cele două πρόσωπα sunt atât de unite, încât între ele există o „comunicare prosopică”, un fel de alternativă la comunicarea însușirilor. Această explicație mi se pare însă a fi în dezacord cu hristologia lui Nestorie. Înțelegerea în această manieră a folosirii reciproce a πρόσωπον-urilor ar fi semănat pentru Nestorie prea mult cu amestecarea lor – μιξις – contra căreia el a luptat atât de mult.

Pe de altă parte, în lumina textului mai sus citat și a exegezei textului din Filipeni 2, 9 care la Nestorie joacă un rol important, se poate găsi o explicație ceva mai simplă, eliberată de încercarea de a găsi la Nestorie un „centru metafizic” al unirii⁷⁷¹, atâta vreme cât nu suntem siguri că el a gândit în acest sens. Πρόσωπον înseamnă la Nestorie, printre altele, și „chip”; a fi πρόσωπον-ul lui Dumnezeu înseamnă a avea chipul lui Dumnezeu, iar a fi πρόσωπον-ul omului, înseamnă a avea chipul

⁷⁶⁹ Ibidem, p. 217;

⁷⁷⁰ Bethume-Baker, p. 81, nota 3;

⁷⁷¹ Loofs, *Nestorius and His Place...*, p. 83;

omului. A fi chipul lui Dumnezeu înseamnă la Nestorie, întâi de toate, a vrea ceea ce Dumnezeu voiește, a avea voința și intenția Lui, așa cum a fost Adam înainte de cădere: „*Ca și chip al lui Dumnezeu, el s-ar fi păstrat pentru Dumnezeu fără pată sau cusur, încât el ar dori orice dorește Dumnezeu, pentru că el a fost πρόσωπον-ul lui Dumnezeu. Căci πρόσωπον-ul lui Dumnezeu aceasta este: că orice voiește Dumnezeu, el care are πρόσωπον-ul lui așa va voi*”⁷⁷².

Omenitatea a devenit πρόσωπον-ul divinității încă de la Întrupare, prin unirea voinței umane cu cea divină, aceasta fiind un dar al Logosului: „*El a respectat toate poruncile legate de băutură și mâncare și în orice efort și chin a fost ferm în credința sa, pentru că voința sa a fost legată de voința lui Dumnezeu și nu a fost nimic care să-L dea la o parte și să-L separe de El, pentru că El nu a fost în viață pentru El Însuși, ci pentru cel al cărui πρόσωπον a fost și El a păstrat πρόσωπον-ul fără urmă sau pată*”⁷⁷³. O dovadă a posedării πρόσωπον-ului lui Dumnezeu de către firea umană în care S-a întrupat Logosul este modul unic în care ea lucrează, inaccesibil atât profeților cât și îngerilor: „*Niciodată, nici profeții, nici îngerii nu au folosit πρόσωπον-ul lui Dumnezeu în πρόσωπον-ul lor. Însă Domnul a spus: <Eu și Dumnezeu una suntem> (Ioan 10, 30); <Oricine mă vede pe Mine vede pe Dumnezeu>; <Ceea ce a făcut Dumnezeu fac și Eu> și <Precum Dumnezeu are viață în El Însuși și dă celor care voiește, Eu Însuși dau Celor care voiesc>*”⁷⁷⁴.

⁷⁷² Liber Heraclidis, ed. fr., p. 399;

⁷⁷³ Ibidem, p. 401;

⁷⁷⁴ Ibidem, p. 405;

A primi πρόσωπον-ul Logosului nu înseamnă a se amesteca cu dumnezeirea sau a deveni Dumnezeu prin natură: „*Cel care are un început, a crescut... nu a fost Dumnezeu prin natură, deși este numit așa din cauza manifestării Celui care a locuit în El*”⁷⁷⁵. „*El este Dumnezeu prin manifestare pentru că a fost om prin natură*”⁷⁷⁶. „*În ce privește omenitatea, ea nu este divină prin natură, ci prin manifestare*”⁷⁷⁷.

În ce fel a devenit Logosul πρόσωπον-ul Omului? În sensul textului biblic Filipeni 2, 9. Logosul „*S-a smerit pe Sine*”, chipul/πρόσωπον-ul Său fiind în aparență cel al omului: „*El S-a găsit în chipul (forma) unui om, fără a avea natura unui om, și tot ceea ce πρόσωπον-ul include*”⁷⁷⁸. Dar cum poate Logosul avea forma unui rob dacă nu are natura umană? Un răspuns poate fi găsit în cuvintele: „*Se spune că Dumnezeu-Logosul a devenit carne și Fiu al Omului în ce privește forma și πρόσωπον-ul cărnii și al omului pe care a folosit-o pentru a se face cunoscut lumii...*”⁷⁷⁹ a fost carnea în care El s-a manifestat, în care El a învățat, în care și prin care El a acționat...”⁷⁸⁰.

Nestorie ține să sublinieze că schimbul prosopic nu s-a petrecut la nivel de ființă, natură sau ipostas, ci exclusiv la nivel de πρόσωπα: „*Unitatea nu a avut loc luând în considerare οὐσία sau natura, ci πρόσωπον-*

⁷⁷⁵ Ibidem, p. 173; 177; 179; 181; 212; 224; 231;

⁷⁷⁶ Ibidem, p. 224;

⁷⁷⁷ Ibidem, p. 182;

⁷⁷⁸ *Liber Heraclidis*, ed. fr., p. 152;

⁷⁷⁹ Ibidem, p. 139;

⁷⁸⁰ Ibidem, p. 173;

ul... dacă vorbim despre *πρόσωπον* spunem că Fiul lui Dumnezeu este cinstit și în carnea care este unită cu El; dacă vorbim despre naturi și spunem două naturi, atunci spunem că omenitatea este cinstită cu divinitatea cu care este unită", „căci în *πρόσωπον*-ul unității este unul în altul, această unitate nu este de înțeles prin reducere, nici prin descompunere, nici prin amestecare, ci prin luare și primire. Prin folosirea unirii reciproce are loc schimbul de *πρόσωπα*, însă nu și al firilor”⁷⁸¹.

Nestorie spune de mai multe ori că „*Hristos este un πρόσωπον al unirii*”⁷⁸². Aceasta ar însemna că Nestorie L-a avut în minte mereu pe Hristos istoric. El îi reproșează lui Chiril accentul pe care-l pune pe rolul Logosului în unirea firilor când vorbește de „*Logosul întrupat*”. De aceea scria, polemizând cu Chiril: „*Tu pornești în judecata ta cu Creatorul naturilor și nu cu πρόσωπον-ul unirii*”⁷⁸³. Pentru Nestorie, a spune *Logosul întrupat* însemna a-L face după întrupare dublu în natura Sa⁷⁸⁴. Drept alternativă, el propune învățarea unirii libere a două naturi în Domnul nostru Iisus Hristos. Diferența fundamentală dintre hristologia lui Nestorie și cea a lui Chiril mi se pare a consta într-o deosebire de accente: pentru Chiril, Logosul este centrul unității, în vreme ce pentru Nestorie acest loc este ocupat de Hristos: „*Hristos este unirea dintre naturi, de aceea cele două naturi aparțin lui Hristos și nu lui Dum-*

⁷⁸¹ Ibidem, p.139; 202; 223;

⁷⁸² *Liber Heraclidis*, ed. fr., p. 128; 134-135; 195;

⁷⁸³ Ibidem, p. 131; 136; 154;

⁷⁸⁴ Ibidem, p. 128; 130; 150; 188;

nezeu-Logosul"; „Am spus că numele Hristos desemnează două naturi”⁷⁸⁵.

Ne punem întrebarea în ce măsură schimbul prosopic învățat de Nestorie are vreo șansă să aducă vreo explicație la Întrupare? De observat că schimbul prosopic al lui Nestorie are loc numai la nivel exterior, nefăcând posibilă o unitate ontico-substanțială. Pe de altă parte, Nestorie respinge explicit prezența unei separări spațiale dintre firi: „Nu este drept să mi se reclame și să fiu calomniat că eu nu mărturisesc un *πρόσωπον* în două naturi sau că le-aș așeza parte cu parte în separare și despărțire, spațial despărțite și una de cealaltă îndepărtate. Căci eu L-am numit pe Cel Care locuiește în natură, locuitor. Cel Care locuiește în cel care este locuit este locuitor și are *πρόσωπον*-ul aceluia și cel care este locuit are *πρόσωπον*-ul Celui Care-l locuiește”⁷⁸⁶.

Pentru Nestorie, ca adept al școlii antiohiene, nu poate exista *πρόσωπον* fără *ύπόστασις*, el folosind termenul *ύπόστασις* în vechiul sens, ca sinonim cu *οὐσία*⁷⁸⁷. De aceea el îl întreabă pe Chiril: „Despre care natură crezi tu că este fără *πρόσωπον*, cea a dumnezeirii sau cea a umanității? Căci nu vei mai fi în stare să spui că Dumnezeu-Logosul a fost carne, iar carnea a fost Fiu”⁷⁸⁸. Cu alte cuvinte, Nestorie vrea să spună: dacă crezi că dumnezeirea a fost fără *πρόσωπον*, atunci omenita-

⁷⁸⁵ Ibidem, p. 156; 185;

⁷⁸⁶ Ibidem, p. 206;

⁷⁸⁷ Leonard Hodgson, *The Metaphysic of Nestorius*, în JThS, nr. 19 (1918), p. 47;

⁷⁸⁸ *Liber Heraclidis*, ed. fr., p. 194;

tea ia forma dumnezeirii, iar dacă dimpotrivă crezi că omenitatea nu a avut *πρόσωπον*, atunci dumnezeirea ia forma umanității. Deci Chiril este ori arian, ori apolinarist⁷⁸⁹.

Chiril a folosit termenul *ὑπόστασις* cu un sens diferit de *οὐσία*. Nestorie se pare că a recunoscut această diferențiere terminologică în triadologie și a încercat să găsească cheia înțelegerii hristologiei lui Chiril, întrebându-l dacă, de fapt, nu înțelege prin *ὑπόστασις* ceea ce el numește *πρόσωπον*: „*De aceea, spune ce înseamnă unirea ipostatică! Vrei să numești un ὑπόστασις ca πρόσωπον, așa cum noi vorbim de οὐσία și trei ὑπόστασις în dumnezeire, iar prin ὑπόστασις înțelegem πρόσωπα? Eu însă nu sunt convins că există o altă unire ipostatică cu alte naturi sau cu altceva, în afară de unirea într-un πρόσωπον prin care și în care ambele naturi sunt recunoscute, iar proprietățile lor sunt atribuite πρόσωπον-ului... Dar dacă tu înțelegi prin ἕνωσις κατ' ὑπόστασις unirea în πρόσωπον-ul lui Hristos, atunci sunt de acord cu tine*”⁷⁹⁰.

Nestorie a respins unirea substanțială pe motiv că ar fi putut include o alterare a Logosului, el însă a venit cât de aproape a fost posibil de această idee⁷⁹¹. Nestorie scrie că Întruparea a avut loc „*printr-un suflet inteligent și rațional*”⁷⁹², stabilindu-se o relație de liberă

⁷⁸⁹ Fr. Loofs, *Nestorius and His Place...*, p. 78;

⁷⁹⁰ *Liber Heraclidis*, ed. fr., p. 138-139;

⁷⁹¹ Fr. Loofs, *Nestorius and His Place...*, p. 91;

⁷⁹² *Liber Heraclidis*, ed. fr., p. 159;

voință și de iubire⁷⁹³, o relație, așa cum e descrisă de toți antiohienii tratați, în care Logosul oferă, iar omul primește⁷⁹⁴. Pentru Nestorie, relația dintre divinitate și omenitate devine atât de strânsă, încât una se manifestă prin cealaltă.

Totuși, uneori el realizează că diferența dintre hristologia lui și cea a lui Chiril nu este mare: „*Tu spui același lucru ca și mine și înveți că dumnezeirea este unită cu omenitatea și că omenitatea există în natura sa, dar în stare de unire cu dumnezeirea*”⁷⁹⁵.

Și în acest tratat, Nestorie dă un răspuns complet la întrebarea *Cur Deus homo?* Logosul, ca și Creator, a oferit omului chipul Său, precum și toată gloria și onoarea⁷⁹⁶. Adam însă a ales să-L părăsească pe Logos, pierzând astfel gloria inițială. Pentru că «*în afară de El (de Logos) nu a fost nimic divin sau onorabil*». Logosul a venit în lume «*ca să șteargă greșala primului om și să dea înapoi naturii lui chipul original*»⁷⁹⁷, de aceea această remaniere nu a putut fi posibilă decât în omenitate⁷⁹⁸. Al doilea Adam, adică Omul unit cu Logosul, nu ar fi putut rămâne fără de păcat, «*dar Dumnezeu, lucrând în el, a respectat poruncile în locul lui, pentru că El a fost în natura sa*»⁷⁹⁹. Omul însoțit de Logos și-a ridicat sufletul

⁷⁹³ Ibidem, p. 159; 52;

⁷⁹⁴ Ibidem, p. 189-190;

⁷⁹⁵ Ibidem, p. 173;

⁷⁹⁶ Ibidem, p. 58;

⁷⁹⁷ Ibidem, p. 59;

⁷⁹⁸ Ibidem, p. 161;

⁷⁹⁹ Ibidem, p. 86;

către Dumnezeu, conformându-și voința Sa cu cea a lui Dumnezeu, încât a redevenit chip deplin al lui Dumnezeu⁸⁰⁰. El «a reînnoit natura noastră în El Însuși printr-o perfectă ascultare», încât «a fost condamnat pentru noi»⁸⁰¹.

Cu privire la mariologie, Nestorie și-a păstrat poziția dinainte. El a criticat termenul *θεοτόκος* când a considerat că este folosit incorect: „Într-o natură, pe de o parte... a fost născut din Dumnezeu-Tatăl, pe de altă parte, după omenitate din Sfânta Fecioară. Cum poți tu deci s-o numești Născătoare de Dumnezeu dacă El nu a fost născut din ea?”⁸⁰². «Sfânta Scriptură este în măsură să relateze despre nașterea lui Hristos din Fecioara Maria sau despre moartea Lui. Însă nu vorbește nicăieri despre Dumnezeu sau Domn, căci aceste trei denumiri de pe urmă indică două naturi. Spre exemplu, <Dumnezeu a trimis pe Fiul Său> (Gel. 4, 4) nu se spune că Dumnezeu (Tatăl) L-a trimis pe Dumnezeu-Cuvântul, ci a ales un nume care indică ambele naturi. De vreme ce Fiul este om și Dumnezeu, se spune că Dumnezeu L-a trimis pe Fiul Său și El a fost născut dintr-o femeie. Astfel, El este numit Fiu datorită nașterii din Fecioara binecuvântată pentru că Fecioara, mama lui Hristos, L-a dezvăluit pe Fiul lui Dumnezeu. Dar de vreme ce Fiul lui Dumnezeu este dual, ea L-a dezvăluit nu numai pe Dumnezeu, ci și umanitatea»⁸⁰³. Nestorie este gata să accepte numirea de Născătoare de Dumnezeu, dacă îi este atribuită din această perspectivă a revelației în

⁸⁰⁰ Ibidem, p. 62;

⁸⁰¹ Ibidem, p. 66;

⁸⁰² Ibidem, p. 262;

⁸⁰³ Ibidem, p. 141;

lume a Fiului lui Dumnezeu: «De aceea ea (Fecioara Maria) este, pe de o parte, prin natură mama unui om, pe de altă parte, prin revelație mama lui Dumnezeu, dacă prin revelație și nu prin natură tu spui (adică Chiril) că El a fost născut din ea; El a venit unit cu cel care a fost născut din ea după carne»⁸⁰⁴.

Nestorie a folosit citate din Părinți neantiohieni pentru a dovedi că el nu a învățat o altă mariologie: «Grigorie, Ambrozie și Atanasie au spus aceasta: Domnul care a fost născut din Maria este cu adevărat Fiu din esența Tatălui, dar după carne (este) din sămânța casei lui David. Am spus eu ceva nou? Nu am spus aceleași lucruri cu aceleași cuvinte și cu același înțeles? Atunci de ce m-ați condamnat?»⁸⁰⁵.

După semnarea formulei de concordie din 433, Nestorie s-a arătat gata să primească termenul $\theta\epsilon\omicron\tau\acute{o}\kappa\omicron\varsigma$ în înțelesul dat acestuia în Mărturisirea care a stat la baza realizării păcii. De vreme ce nu este amintită noțiunea de unire ipostatică, care pentru el introducea amestecul firilor, pentru Nestorie dispare pericolul înțelegerii greșite a lui $\theta\epsilon\omicron\tau\acute{o}\kappa\omicron\varsigma$: «Problema este că El nu a fost născut, ci numai unit într-un templu care a fost luat și născut din ea (din Fecioara Maria). Pentu că noi nu negăm termenul <nașterea>, ci <unirea ipostatică> a lui Dumnezeu Cuvântul. Acest motiv a cauzat respingerea lui»⁸⁰⁶.

Nestorie s-a autoconsiderat tot timpul un teolog ortodox, neavând niciodată intenția de a părăsi Biserica

⁸⁰⁴ Ibidem, p. 273-274;

⁸⁰⁵ Ibidem, p. 362-363;

⁸⁰⁶ Ibidem, p. 405;

sau de a crea o comunitate separată, în ciuda permanentei adversități pe care a simțit-o. Mai mult, el a fost convins că timpul va dovedi Ortodoxia lui, iar dacă ar fi trăit să vadă crearea Bisericii monofizite, ar fi fost cu siguranță convins de împlinirea următoarelor cuvinte consemnate de el: *«Eu nu am părăsit calea Ortodoxiei, nici nu o voi face până la moarte. Deși toți aceștia, inclusiv ortodocșii, luptă contra mea din neștiință și nu sunt pregătiți să audă și să învețe de la mine, va veni pentru ei timpul când vor învâța de la cei care sunt eretici cum ei au luptat contra celui care a luptat pentru ei»*⁸⁰⁷.

Împrejurările semnării formulei de concordie, precum și conținutul ei i-au fost cunoscute lui Nestorie. Ceea ce l-a întristat, a fost, bineînțeles, acceptarea depunerii sale de către colegii antiohieni. El a realizat că împăcarea a fost rezultatul unei înțelegeri dintre vechii adversari: antiohienii acceptau depunerea lui în schimbul recunoașterii de către Chiril a formulei antiohiene. Este esențială observația lui Nestorie: ***recunoașterea condamnării lui nu a fost consemnată în scris***: „*Cel dintâi (Ioan) nu neagă că el a acceptat depunerea pentru că tu (adică Chiril) ai acceptat mărturisirea într-un document scris în care depunerea a fost lăsată la o parte*”⁸⁰⁸.

Într-o epistolă a lui Nestorie către credincioșii constantinopolitani, el se arată a fi de acord cu hristologia papei Leon și cu cea a patriarhului Flavian: „*Ceea ce Leon și Flavian susțin, aceasta este și doctrina mea*”⁸⁰⁹. El

⁸⁰⁷ Ibidem, p. 138-139;

⁸⁰⁸ Ibidem, p. 404;

⁸⁰⁹ F. Nau, I, 3, p. 374;

își îndemna foștii păstoriți să se roage pentru ținerea unui sinod care să dovedească Ortodoxia lui: „*Credeți precum sfinții voștri tovarăși în credință Leon și Flavian! Rugați-vă să fie convocat un sinod ecumenic pentru ca învățătura mea, care este în conformitate cu cea a tuturor creștinilor, să fie confirmată. Nădejdea mea este că de vreme ce a avut loc unul, (adică sinodul de la Niceea) va avea loc și cel de-al doilea*”⁸¹⁰.

V.4. Părerile unor autori moderni despre hristologia lui Nestorie⁸¹¹

Nestorie a avut, atât în vechime cât și în perioada modernă, adversari și apărători înfocați. Deoarece condamnarea lui a adus după sine și condamnarea postumă a doi dintre înaintașii săi antiohieni, este logic ca încercarea de reabilitare a teologiei lui să aducă după sine reabilitarea tuturor reprezentanților curentului teologic căruia îi aparține și a școlii antiohiene în general. De aceea, apărătorii și acuzatorii școlii antiohiene s-au concentrat, având în vedere miza mai sus amintită, asupra operei lui Nestorie.

⁸¹⁰ F. Nau, III, 19, p. 375;

⁸¹¹ Articolele *Modern Interpretations of Nestorius* alcătuit de Carl E. Braaten, *Church History*, March nr. 32 (1963), p. 251-267; *Nestorius reconsidered* de H. E. W. Turner, *Studia Patristica* nr. XIII (1975), p. 306-321 și capitolul *The Nestorius Question in Modern Study* în Aloys Grilleier, *Christ in Christian Tradition*, trad. John Bowden, London & Oxford, 1975, p. 559-568 se ocupă exclusiv cu tratarea poziției unor autori moderni față de Nestorie, unii dintre ei neprezentăți în această dizertație;

Discuții în jurul corectitudinii condamnării lui s-au purtat deja la scurtă vreme după sinodul III ecumenic. Istoricul laic Socrate, un contemporan al lui Nestorie, recunoscut pentru imparțialitatea sa, nu crede că Nestorie a socotit pe Hristos ca pe un simplu om, precum Paul de Samosata sau Fotin de Sirmium, așa cum era acuzat de adversarii lui. Istoricul constantinopolitan își bazează afirmația pe propria lectură a operei lui Nestorie: „*Am citit lucrările lui și voi spune adevărul: el nu a susținut aceeași credință precum Paul de Samosata și Fotin, nici nu a privit pe Domnul ca pe un simplu om, ci doar nu a putut accepta termenul θεοτόκος*”⁸¹².

În zorii epocii moderne, Martin Luther, în lucrarea *Von Conciliis und Kirchen* (*Despre Sinoade și Biserici*), are o poziție destul de favorabilă față de Nestorie, determinată probabil și de poziția ostilă a papei Celestin față de fostul patriarh al Constantinopolului. El mărturișește că la început a crezut în vechile clișee cuprinse în decretele papale și în scrierile autorilor papali, după care Nestorie a susținut că Hristos a fost un simplu om. După ce a cercetat această chestiune a realizat falsitatea acestor acuze. Luther era convins că Nestorie nu a învățat două persoane, ci un singur Hristos. „*Nestorie – scria el – nu a învățat decât un Hristos, prin urmare nu a putut privi pe Hristos ca două persoane... altfel s-ar fi contrazis pe el însuși*”.

De asemenea, Luther găsește corectă afirmația lui Nestorie după care Hristos, ca Dumnezeu, a fost născut

⁸¹²Socrate, *HE*, 7, 32, 6-8 ed. eng., p. 171;

din veci din Tatăl, iar ca om S-a născut din Fecioara Maria, precum și respingerea termenului θεοτόκος. Marele reformator îi reproșează lui Nestorie, pe care-l numește „bărbat needucat”, respingerea comunicării însușirilor pe motiv că ar justifica atribuirea termenului θεοτόκος Maicii Domnului⁸¹³. Este lesne de înțeles că accesul lui Luther la ceea ce a rămas din opera lui Nestorie, datorită perioadei în care a trăit, a fost extrem de limitat. De vreme ce l-a considerat un „bărbat needucat” înseamnă că nici informațiile legate de biografia lui Nestorie nu au fost prea bogate. Mai degrabă, Luther a văzut în Nestorie o victimă a politicii papale, un om al Bisericii care cu multă vreme înainte a împărtășit aceeași soartă cu a lui.

O și mai clară poziție în favoarea lui Nestorie a apărut în mediul calvin în 1645, când un autor anonim a publicat o lucrare cu titlul *Disputatio de suppositat, in qua plurima hactenus ianudita de Nestorio tanquam orthodoxo et de Cyrillo Alexandrino aliisque episcopis in synodum coactis tanquam haereticis demonstratur* în care nu numai că a pledat pentru reabilitarea lui Nestorie, dar a încercat să demonstreze că adversarii lui au fost eretici. Teza autorului calvin anonim a fost respinsă de romano-catolicul P. Petau în cartea a șasea a lucrării *De incarnatione* publicată în 1650⁸¹⁴.

1. Adevăratele studii despre Nestorie au apărut după ce, la cumpăna dintre secolele XIX-XX, s-a

⁸¹³ Luther, Erlanger Ausgabe, *Deutsche Schriften*, 2. Aufl. 25, p. 364-367;

⁸¹⁴ Carl E. Braaten, *Modern Interpretations of Nestorius*, în *Church History*, March nr. 32 (1963), p. 253;

produs o adevărată revoluție în ce privește cunoașterea operei nestorienne: descoperirea și publicarea lucrării lui Nestorie, *Liber Heraclidis*, și publicarea fragmentelor păstrate la diferiți autori în monumentală *Nestoriana*. Pe baza nou-descoperitei opere a lui Nestorie, unii teologi și-au schimbat radical poziția față de Nestorie. Un exemplu în acest sens este Bethume-Baker, fost profesor la Cambridge. Dacă într-o lucrare⁸¹⁵ publicată în 1903 Baker afirma, pe baza opiniei tradiționale, că Nestorie a învățat două persoane în Hristos, în lucrarea *Nestorius and His Teaching*⁸¹⁶ în care se concentrază pe cuprinsul recent descoperitei, dar încă nepublicatei *Liber Heraclidis*, ajunge la concluzii total diferite.

Vechea acuzație adusă lui Nestorie, cum că ar fi fost un urmaș al lui Paul de Samosata, nu poate fi adevărată, de vreme ce s-a pronunțat în mod clar contra paulinienilor, considerați urmași ai acestuia, «*care vorbesc de un Fiu dublu și un Hristos dublu, atât ca persoane cât și ca substanțe. Precum sfinții au primit locuirea și chipul lui Dumnezeu, așa, spun ei, s-a întâmplat și cu Hristos*»⁸¹⁷. Baker rezumă astfel învățătura lui Nestorie cu privire la relația dintre firile Mântuitorului: «*El nu a crezut în două persoane unite împreună, ci într-o singură persoană care a combinat în ea însăși două substanțe dinstincte,*

⁸¹⁵ J. F. Bethume-Baker, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine*, Cambridge, 1903;

⁸¹⁶ Idem, *Nestorius and his Teaching. A fresh Examination of the Evidence*, Cambridge, 1908;

⁸¹⁷ Ibidem, p. 82;

dumnezeirea și umanitatea cu caracteristicile lor depline și intact unite în ea»⁸¹⁸.

Baker nu este de acord cu traducerea termenului *συνάφεια* prin «conjuncție» și propune drept alternative cuvintele «contact» și «coeziune». El observă că pentru Nestorie, folosirea termenului *συνάφεια* nu este gândită ca o alternativă la termenul ortodox *ένωσις*, ci mai degrabă ca un sinonim. De aceea, în *Liber Heraclidis*, cuvântul *ένωσις* este folosit mult mai des decât *συνάφεια*. În această din urmă operă, unitatea *πρόσωπον*-ului Mântuitorului este atât de clar exprimată, încât acțiunile fiecărei firi sunt realizate prin intermediul celeilalte. Concluzia la care a ajuns istoricul britanic: Nestorie nu numai că nu a fost eretic, el trebuie numit „*perfect orthodox*”⁸¹⁹.

2. În iulie 1910 teologul romano-catolic Leonhard Fendt susținea, la Universitatea din Strassbourg, o teză de doctorat cu titlul *Hristologia lui Nestorie*⁸²⁰, publicată un an mai târziu. În capitolul V al lucrării sale, intitulat *Învățătura lui Nestorie ca erezie*⁸²¹, el apreciază destul de pozitiv teologia lui Nestorie. În mod sigur adversarii contemporani lui Nestorie au fost nedrepti cu el. De exemplu, Ioan Casian i-a atribuit greșeli de care el nu a fost nicidecum vinovat. „Unde – se întreabă retoric Fendt – a spus patriarhul (Nestorie) că între Hristos și

⁸¹⁸ Ibidem, p. 87;

⁸¹⁹ Ibidem, p. 197;

⁸²⁰ Leonhard Fendt, *Die Christologie des Nestorius*, Kempten, 1910;

⁸²¹ Ibidem, p. 98-114;

Adam nu a fost nici un fel de diferență? Sau că din Fecioara s-a născut numai un simplu om care, după aceea, prin înrâurirea harului a fost însușit de către Dumnezeu și a primit pentru prima dată la Botez templul lui Dumnezeu?”⁸²². Acuzațiile de „samosatism” aduse de Marius Mercator sunt calificate drept «fanteziste».

Ar fi destul să amintim numai ceea ce scria papa Sixt III (432-440) într-o epistolă către Ioan al Antiohiei în 433 despre Nestorie pentru a ne da seama cât de rău intenționați erau adversarii lui. Sixt III îl numea pe proaspăt depusul patriarh al Constantinopolului «tăgăduitor al dumnezeirii lui Hristos», «distrugător al Întrupării» și «dușman al bazelor credinței și mântuirii». Chiar și Chiril, care, e drept, se găsește pe o poziție mult mai înaltă decât «nivelul casian» (adică a lui Ioan Casian), abordează anumite teze nestoriene cu violență și nedreptate. De exemplu, nu este adevărat că Nestorie nu a folosit niciodată termenul *ἐνωσις*, că el a învățat numai o legătură între firi bazată pe cinste și bunăvoință. În mod sigur, Chiril știa de străduința lui Nestorie de a stabili o legătură a naturilor într-un singur *πρόσωπον*: „cum a putut să lase deoparte aceasta, voind să știe numai de o unire a voințelor sau din plăcere? Chiril este mai interesat să facă din Nestorie un samosatean, un trimis al diavolului, decât să se împace cu el”⁸²³.

În ce-l privește pe Nestorie, el s-a înțeles pe sine ca un apărător al Ortodoxiei, un continuator al Sfinților

⁸²² Ibidem, p. 101;

⁸²³ Ibidem, p. 103;

Părinți, care a abordat în opera sa toate marile teme ale doctrinei creștine. A fost un aprig dușman al ereticilor, pronunțându-se clar contra lui Paul de Samosata, Fotin de Sirmium, Sabelie, Arie, dar mai ales contra lui Apolinarie, în a cărui învățătură credea că s-au adunat toate relele dușmanilor Bisericii. Ce-i drept, de-a lungul istoriei Bisericii, mulți eretici și schismatici și-au susținut propria lor Ortodoxie, „puțini însă cu fapte atât de convingătoare precum Nestorie”⁸²⁴. El a acceptat, așa cum singur consemnează, *Tomul lui Leon*. Fendt regretă refuzul lui Nestorie de a scrie papei Leon, consemnat în *Liber Heraclidis*, al cărei conținut l-a cunoscut prin intermediul lucrării lui Bethume-Baker. „Trebuie să deplângem – scrie el – faptul că Nestorie a refuzat să scrie papei Leon. Nu ar fi fost absolut exclusă posibilitatea ca Biserica oficială să-și fi schimbat poziția față de cel condamnat, ceea ce ar fi fost cu adevărat respectabil. Căci totul dovedește că Nestorie nu a vrut să fie altceva decât precum creștinii drept-credincioși în sânul cărora s-a format și precum marii episcopi martiri și tari în credință”⁸²⁵.

În ciuda acestor afirmații, „Chiril rămâne marele învingător și salvatorul Ortodoxiei; el nu a luptat în nici un caz contra umbrelor”. Există în învățătura lui Nestorie câteva idei care puteau conduce la erezie. În acestea, „Chiril a văzut erezia, dar erezia încă nu era prezentă”⁸²⁶. Acest potențial eretic se găsea în extrema folosire a unor

⁸²⁴ Ibidem, p. 108;

⁸²⁵ Ibidem, p. 109;

⁸²⁶ Ibidem, p. 109-110;

termeni al căror înțeles nu era pe deplin clar și unanim acceptat, în analogiile lui Nestorie (precum cele cu templul, haina, locuirea, însușirea etc.) care dădeau de înțeles că el este înclinat să accepte hristologia despărțirii (Trennungschristologie) care conduce la negarea comunicării însușirilor. Prin negarea termenului $\theta\epsilon\omicron\tau\acute{o}\ \kappa\omicron\varsigma$, Nestorie „a ridicat contra lui, pe lângă popor, pe Origen, Alexandru al Alexandriei, Atanasie, Eusebiu, Titus din Bostra, pe amândoi Grigorie, pe Epifaniu, Didim, Efrem, Chiril al Ierusalimului, ba chiar și pe Diodor și Teodor”⁸²⁷.

Fendt își încheie oarecum patetic aprecierile despre Nestorie. El observă cum astăzi măreția celor două patriarhate ale căror conducători s-au confruntat în prima jumătate a secolului al V-lea este de mult apusă. Biserica egipteană este astăzi numai „un deșert”, iar pe masa Sfintei Sofia stă Coranul. Noi însă îl cinstim pe Sfântul Chiril, care a ancorat credința noastră în veșnicia dumnezeirii, în vreme ce Nestorie, așa cum el însuși a scris, se lipsește de cinstea noastră.

3. La o concluzie cu totul opusă celei a lui Bethume-Baker au ajuns, în introducerile lor, primii editori ai lucrării *Liber Heraclidis*. Paul Bedjan⁸²⁸, siriacist romano-catolic, care a publicat în siriacă nou-descoperita operă a lui Nestorie, consideră că acesta a rămas adeptul aceleiași învățăături eretice până la sfârșitul vieții. Bedjan admite prezența în textul operei editate de el a mai

⁸²⁷ Ibidem, p. 113;

⁸²⁸ Paul Bedjan (editor), *Nestorius: Le Livre d'Heraclide de Damas*, Paris, 1910;

multor pasaje unde Nestorie vorbește de o persoană, dar consideră că acesta a fost rezultatul presiunilor făcute asupra lui Nestorie de adversarii săi. Judecând hristologia lui Nestorie prin categoriile hristologiei ortodoxe stabilită mai târziu, Bedjan consideră că acolo unde Nestorie vorbește de „*unire prosopică*” înțelege unirea a două persoane văzută numai ca o comuniune bazată pe relația mutuală de a da și a primi. F. Nau⁸²⁹ consideră că doctrina lui Nestorie despre două persoane este deductibilă din aserțiunea lui despre cele două firi. De vreme ce fiecare natură trebuie să-și aibă persoana ei proprie, cele două naturi în Hristos înseamnă două persoane. În schimb Hodgson, autorul traducerii engleze a *Cărții lui Heraclid*, apreciază pozitiv teologia lui Nestorie, în maniera lui Loofs.

4. În anul 1912, H. M. Relton a scris un articol⁸³⁰ în care a respins poziția deosebit de favorabilă față de Nestorie a lui Bethune-Baker. Dacă pentru Baker Nestorie nu a fost un „nestorian”, Relton afirmă că de vreme ce prin nestorianism înțelegem doctrina care distinge dumnezeirea de umanitate în Iisus Hristos încât fiecare are existență personală, Nestorie a fost un „nestorian”. Respingerea de către Nestorie a învățăturii pauliniene a celor doi Fii, doi Domni sau două persoane a rămas numai formală, pentru că, în practică, logica argumen-

⁸²⁹ F. Nau, *Nestorius: Le Livre d'Heraclide de Damas*, Paris, 1910, p. I-XXVIII;

⁸³⁰ H. M. Relton, *Nestorius the Nestorian*, în *Church Quarterly Review*, (LXXII), nr. 146 (January 1912);

telor sale l-a condus în aceeași direcție. Nestorie a fost pentru Relton un caracter nediplomatic care a exagerat principiile teologiei antiohiene, depășind linia care desparte erezia de Ortodoxie.

Din dorința de a scăpa de confuzia firilor, el s-a ferit să vorbească de o „*unire reală*”, preferând noțiunea de „*conjuncție*” a două persoane. Greșeala de bază a lui Nestorie a fost inabilitatea lui de a concepe o natură fără un *πρόσωπον* corespunzător acesteia. Afirmarea existenței a două naturi distincte l-a condus la recunoașterea a două *πρόσωπα* unite într-un mod intim, pe când Ortodoxia revendică unirea a două naturi într-un *πρόσωπον*. Modul în care Nestorie înțelege relația dintre firi nu a putut să asigure o reală unire a acestora în conformitate cu doctrina ortodoxă. *Συνάφεια*, termenul preferat al lui Nestorie, nu poate să fie interpretat decât ca desemnând o unire strânsă între firi, dar nu una ipostatică ce duce la comunicarea înșușirilor.

5. M. Jugie⁸³¹, teolog romano-catolic, a scris o lucrare cu scopul declarat de a pune capăt oricăror îndoieli cu privire la justetea verdictului de la Efes contra lui Nestorie. Potrivit acestuia, Nestorie a fost anatematizat pentru că a învățat două persoane în Hristos, ceea ce, potrivit lui, este adevărat, căci el a susținut însușirea de către Logosul a unei persoane umane. Această învățătură urmează axiomei antiohiene după care orice natură completă este în același timp o persoană. El recunoaște că, așa cum Bethume-Baker a scos în evidență, Nestorie

⁸³¹ M. Jugie, *Nestorius et la Controverse Nestorienne*, Paris, 1912;

a folosit formula corectă a unirii a două naturi într-o persoană, dar aceasta nu dovedește Ortodoxia sa. Nestorie a folosit astfel de formule corecte numai pentru a-i induce în eroare pe cititorii săi sau le-a folosit în mod ambiguu, dorind să spună altceva prin ele.

„*De dragul ortodoxiei catolice*”, Jugie crede că ipoteza lui Bethune-Baker trebuie respinsă. Printre altele, în mod indirect, încercarea de reabilitare a lui Nestorie pune în pericol doctrina infailibilității papale, căci papa Celestin a condamnat erezia lui Nestorie chiar înainte de sinodul de la Efes. Unirea pe care Nestorie o învață este una morală sau voluntară între două firi care sunt în același timp persoane.

6. Friedrich Loofs, profesor de Istoria Bisericii în Halle, la cumpăna dintre secolele al XIX-lea și al XX-lea, s-a ocupat intens cu studiul teologiei lui Nestorie. Întâi de toate trebuie să amintim *Nestoriana*, o culegere a tuturor fragmentelor din opera lui Nestorie cunoscute până la acea vreme, indispensabilă oricărui studiu pe această temă. Lucrarea conține o amplă introducere publicată deja cu un an înainte⁸³², în care aprecierile personale ale autorului cu privire la teologia lui Nestorie pot fi găsite doar pe ultima pagină. De amintit precizarea încă de la început a lui Loofs că efortul de a culege fragmentele din opera lui Nestorie a fost motivat de necesitatea științifică a existenței unei ediții accesibile și nu din vreo simpatie față de autor.

⁸³² Friedrich Loofs, *Die Überlieferung und Anordnung der Fragmente des Nestorius*, Halle, 1904;

Abia pe ultima pagină pot fi găsite câteva aprecieri personale, deloc nefavorabile lui Nestorie. Acesta „*nu a fost un spirit mare, dar a fost un bărbat serios*”, scrie Loofs. Predicile și fragmentele din opera lui Nestorie de acum puse la dispoziție, exprimă clar „*ideile sale vestite ca fiind <eretice>*”. „*Și după părerea mea – încheie Loofs – Nestorie a avut mai multă dreptate prin această conștiință decât Chiril, mediocrul său dușman personal*”⁸³³.

În articolul său despre Nestorie din *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Loofs, având în spate deja o lungă tradiție atât catolică cât și protestantă filo-nestoriană, apreciază că în nici un caz condamnarea lui de la Efes nu a fost realizată în conformitate cu „*Duhul adevărului*”, ci a fost rezultatul urii și al unei sume de motive neteologice. El aprecia: „*Dacă Nestorie ar fi trăit până în timpul Sinodului de la Calcedon, ar fi putut fi un stâlp al Ortodoxiei*”⁸³⁴.

În lucrarea *Nestorius and his Place in the History of Christian Doctrine* care este, de fapt, reproducerea unor prelegeri ținute la Universitatea din Londra în martie 1913, Loofs își exprimă admirația pentru caracterul și teologia lui Nestorie, având ca bază de plecare noi izvoare. El se concentrează mai mult pe analiza recent publicatei *Liber Heraclides* socotind-o drept o lucrare în care „*Nestorie vorbește cu noi*”⁸³⁵. Ea trădează caracterul puternic al lui Nestorie, care nu se plânge de greutățile exilului, dar acestea pot

⁸³³ Friedrich Loofs, *op. cit.*, p. 160;

⁸³⁴ Loofs, *Nestorius*, în *RE*, vol. 13, p. 737; p. 741;

⁸³⁵ Loofs, *Nestorius and his Place...*, p. 16;

fi întrevăzute în cuvintele sale. Loofs, făcând mereu apel la mai vechea monografie a lui Bethume-Baker, apreciază că „nici unui alt eretic nu i s-a făcut o așa mare nedreptate precum lui Nestorie”⁸³⁶.

Adevărata cauză care i-a determinat pe adversarii lui Nestorie să înceapă lupta contra lui nu a fost nici poziția sa față de θεοτόκος, nici, așa cum l-a acuzat Eusebiu, viitorul episcop de Dorylaeum în vara anului 429, vreo pretinsă afinitate cu teologia lui Paul de Samosata, nici caracterul său⁸³⁷ ci, așa cum consemnează Nestorie însuși, Chiril a provocat lupta contra lui. Nestorie consemnează acest lucru atât în *Liber Heraclidis*⁸³⁸, cât și într-o scrisoare către episcopul Romei datată la sfârșitul verii anului 430⁸³⁹.

Loofs operează o analiză a hristologiei lui Chiril, pe care nu o găsește ca fiind absolut ireproșabilă, în vreme ce hristologia lui Nestorie prezintă anumite aspecte pozitive pe care nu avem dreptul să le ignorăm. Din punct de vedere teologic, apreciază Loofs, atât Nestorie cât și Chiril învățau două naturi perfecte și nealterate unite în Hristos, învățătură acceptată de sinodul de la Calcedon. Diferența dintre cei doi reprezentanți de primă mărime a două tradiții teologice diferite a constat în imposibilitatea lui Nestorie de a accepta formula ἐν ὧσις καὶ ὑπόστασιν⁸⁴⁰ pe care, așa cum mărturi-

⁸³⁶ Ibidem, p. 26;

⁸³⁷ Ibidem, p. 94;

⁸³⁸ *Liber Heraclidis*, ed. fr., p. 91-92;

⁸³⁹ *Nestoriana*, p. 181, 10-11;

⁸⁴⁰ Loofs, *op. cit.*, p. 70;

sește în memoriile lui, nu a reușit s-o înțeleagă nici în timpul controverselor, nici după aceea⁸⁴¹.

Loofs⁸⁴² acceptă ideea lui Bethune-Baker care susținea că pentru a înțelege corect ce anume însemna ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν în perioada controversei nestorienne, trebuie să renunțăm la explicația dată expresiei la Calcedon, deoarece aceasta este rezultatul unei evoluții. Inițial ὑπόστασις a fost sinonim cu οὐσία, desemnând împreună o entitate sau existență reală. Cei doi termeni apar ca sinonimi în anatematismele sinodului de la Niceea, dar și în opera lui Atanasie de la sfârșitul vieții lui. Cu timpul, în teologia trinitară, termenii au început să fie folosiți cu sens diferit, vorbindu-se de μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις, dar nu este clar dacă și în hristologie termenii au început să fie înțeleși cu sens diferit.

Ca antiohian, Nestorie credea că naturile în Hristos au fiecare ὑπόστασις-ul lor, vorbind „de două ὑποστάσεις ca de două naturi în Hristos”⁸⁴³. Chiril, dimpotrivă, în anatematisma a doua respinge expres existența a două ὑποστάσεις în Hristos. Loofs este însă de părere, precum Bethune-Baker, că hristologia Sfântul Chiril, mai ales la acest nivel terminologic, își are carențele ei. „Modul în care el folosește expresia ἔνωσις φυσικῇ dă mare suport ideii că el folosește expresia paralelă ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν în sensul unei uniri substanțiale mai mult decât în sensul unei uniri personale”⁸⁴⁴.

⁸⁴¹ Liber Heraclidis, ed. fr., p. 138;

⁸⁴² Loofs, op. cit., p. 70-71;

⁸⁴³ Loofs, op. cit., p. 72, vezi și Liber Heraclidis, ed. fr., p. 184; 192; 193;

⁸⁴⁴ Loofs, op. cit., p. 72; Bethune-Baker, op. cit., p. 174;

După Loofs, de vreme ce Chiril credea că Logosul divin Și-a însușit ὑπόστασις-ului Său, firea umană întreagă, adică trup real și suflet rațional, rămânând Unul și Același, se poate interpreta că natura umană pentru Chiril nu a fost „*nimic mai mult decât toate caracteristicile umane luate ca întreg, pe care λόγος σαρκωμένος le-a avut ca atare*”⁸⁴⁵. Înainte de Întrupare, umanitatea lui Hristos a existat ca natură sau substanță, dar după Întrupare, din cauza ἐνωσις καθ’ ὑπόστασιν ea nu mai poate fi privită ca separată de ὑπόστασις-ul Logosului. „*Aceasta vrea să spună Chiril – este opinia lui Loofs – prin ἐκ δύο φύσεων εἷς – Unul din două firi*”⁸⁴⁶. Hristologia lui Chiril este astfel susceptibilă de interpretări nedorite. Loofs este convins că mulți dintre adepții lui Chiril au înțeles că Logosul a devenit om «*în felul unei metamorfoze mitice*»⁸⁴⁷.

Nestorie a putut înțelege, în ciuda protestelor lui Chiril, că el învață un Logos care a suferit și a murit, de vreme ce existența concretă a firii umane, care să fie subiect al patimilor și morții, nu este clar exprimată. De asemenea, este greu a afirma că Hristos a fost un om ca și noi dacă natura umană a existat în el numai ca asumată în ὑπόστασις-ul Logosului. „*Nestorie e aproape corect – scrie Loofs – în răspunsul pe care-l aduce lui Chiril, anume că doctrina lui a rezultat dintr-o reprimare a umanității lui Hristos, căci potrivit cu doctrina lui Chiril, intelectul uman al lui Hristos nu poate fi văzut ca și operabil. Hristosul*

⁸⁴⁵ Loofs, *op. cit.*, p. 72;

⁸⁴⁶ Ibidem, p. 73;

⁸⁴⁷ Ibidem, p. 73;

lui Chiril, precum corect observă Nestorie, nu a gândit cu intelectul umanității, ci cu cel al Dumnezeuului-Logos”⁸⁴⁸.

După Loofs, „nimeni nu se poate îndoi că doctrina antiohiană a fost mai clară”. Avantajele hristologiei antiohiene pe care Loofs le subliniază sunt: afirmarea clară a umanității lui Hristos, care a fost reală, trăind, simțind și dezvoltându-se corporal, intelectual și moral, ca toți oamenii; afirmarea tot atât de clară a divinității Logosului Cel deoființă cu Tatăl. Neajunsul hristologiei antiohiene, deci și a lui Nestorie constă în nereușita aducerii „acestor două idei (a deplinătății umanității și divinității lui Hristos) spre o astfel de înțelegere, încât unitatea Persoanei lui Hristos să devină comprehensibilă”⁸⁴⁹.

Loofs vorbește de o «tragedie» a vieții lui Nestorie, așa cum el însuși o numește într-o lucrare intitulată chiar așa. „În vremea noastră” însă, scrie Loofs, el se bucură de o apreciere postumă meritată⁸⁵⁰. În prelegerile sale, renumitul profesor de la Halle a știut să-și țină auditoriul în tensiune până la final, pronunțând deznoământul, adică propria părere cu privire la Ortodoxia lui Nestorie în ultima prelegere. El crede că problema Ortodoxiei lui Nestorie nu trebuie privită în nici un caz prin prisma anatematismelor chiriliene, cum a făcut „așa-numitul sinod ecumenic de la Efes”. Loofs a fost

⁸⁴⁸ Ibidem, p. 73-74; *Liber Heraclidis*, ed. fr., p. 152;

⁸⁴⁹ Ibidem, p. 74; în același sens se pronunță Loofs și după analizarea doctrinei lui Nestorie despre relația dintre firile Mântuitorului: „A făcut Nestorie inteligibilă unitatea naturilor într-o persoană a lui Hristos? Răspunsul pare a fi negativ„ (Ibidem, p. 89);

⁸⁵⁰ Ibidem, p. 87;

convins că la Efes nu a avut loc un sinod ecumenic, ci numai două sinoade paralele, unul chirilian care a luat o singură hotărâre, anume anatematizarea lui Nestorie, și unul antiohian. Recunoașterea depunerii lui Nestorie de către un „sfânt sinod ecumenic” a fost „rezultatul unei tranzacții politico-eccleziale” concretizată prin unirea din 433. Nestorie însuși ar fi putut accepta baza doctrinară a acestei concordii, deși propria condamnare a fost rezultatul acestei păci⁸⁵¹.

Standardul de măsurare a doctrinei lui Nestorie trebuie să fie doctrina stabilită la Calcedon. Aceasta nu poate fi găsită strict numai în definiția dogmatică elaborată, ci și în documentele ce au stat la baza redactării acesteia, precum Epistola papei Leon către patriarhul Flavian, al cărei conținut Nestorie l-a cunoscut și aprobat. Sinodul de la Calcedon a însemnat, printre altele, și întâlnirea mai multor poziții hristologice care nu erau identice. De exemplu, Chiril vorbea de «un (Hristos) din două firi – ἐκ δύο φύσεων εἰς», iar papa Leon de un Hristos «în două firi – ἐν δύο φύσεων». De remarcat preferința sinodalilor pentru formula leoniană, precum și faptul că Sinodul nu a aprobat nici *Epistola dogmatica* a lui Chiril, care conține formula de mai sus, nici *Epistola sinodica* în care ἐνωσις κατ' ὑπόστασιν este înțeleasă în sensul ἐνωσις φύσικῇ⁸⁵².

În conformitate cu interpretarea vestică și cu cea antiohiană a Calcedonului, Nestorie a fost ortodox, însă

⁸⁵¹ Ibidem, p. 95;

⁸⁵² Loofs, *op. cit.*, p. 95-98;

potrivit interpretării chiriliene, nu. Loofs este sigur că Nestorie ar fi putut fi reabilitat la Calcedon, așa cum a fost reabilitat și Teodoret de Cyr. Soarta lui tragică a făcut însă ca acest sinod, ale cărui hotărâri le-ar fi putut accepta, să se țină la scurtă vreme după moartea lui⁸⁵³.

Dacă din prisma hotărârilor de la Calcedon Nestorie poate fi considerat ortodox, din punct de vedere al evoluției doctinare post-calcedoniene nu mai poate fi spus același lucru. Potrivit lui Loofs, Răsăritul a interpretat hotărârile de la Calcedon prin prisma teologiei chiriliene, culminând cu sinodul V ecumenic, care, spre exemplu, a aprobat ca ortodoxe anatematismele lui Chiril. Drept urmare, Loofs consemnează: „*Nestorie a fost reprezentantul unei doctrine care chiar dacă nu prin sinodul de la Calcedon, cel puțin prin deciziile de după aceea, a fost condamnată de Biserică. Deci, după standardele Ortodoxiei Bisericii, Nestorie... trebuie privit ca eretic*”⁸⁵⁴. Loofs nu judecă însă din perspectiva a ceea ce el numește «*Orthodoxia Bisericii*», de aceea adevărata concluzie a studiului său despre Nestorie este: „*Fără îndoială, doctrina sa (a lui Nestorie) are mai multă dreptate istorică decât cea a Ortodoxiei chiriliene*”⁸⁵⁵.

7. O primă reacție la prelegerile lui Loofs a apărut în același an cu publicarea lor, într-un articol semnat de A. C. Headlam⁸⁵⁶. El nu crede că învățătura lui

⁸⁵³ Ibidem, p. 98-101;

⁸⁵⁴ Ibidem, p. 107;

⁸⁵⁵ Ibidem, p. 107;

⁸⁵⁶ A. C. Headlam, *Nestorius and Orthodoxy*, în *Church Quarterly Review*, LXXX, nr. 60 (July, 1915);

Nestorie poate fi văzută ca ortodoxă. După Headlam, dificultatea lui Nestorie a fost cauzată de adeziunea lui la principiul imutabilității Logosului. Consecvent acestui principiu, Nestorie nu poate numi Logosul, după Întruparea Sa, „Fiu”, pentru că astfel ar exista „doi Fii”, Unul al lui Dumnezeu și altul al Omului. A nu-L mai numi pe Logos Fiu ar fi însemnat a accepta o schimbare în ce-L privește. Astfel, deși Nestorie a negat formal că învață doi Fii sau două Persoane, el a fost implicat forțat să recunoască aceasta.

8. Alois Grillmeier începe expunerea părerilor sale despre Nestorie printr-o concluzie: „<Cazul Nestorie> nu este încă închis”⁸⁵⁷, chiar dacă Biserica (cea Romano-Catolică), în hotărârile ei oficiale, s-a mulțumit să repete mereu deciziile sinodului chirilian de la Efes, chiar și în secolul al XX-lea. De exemplu, papa Pius XI, cu ocazia împlinirii a 1500 de ani de la Sinodul de la Efes în Enciclica sa *Lux Veritatis*, după ce face o prezentare largă a ceea ce el consideră erezia lui Nestorie, se pronunță contra istoricilor care încearcă să-l reabiliteze pe acesta și deci să-l desconsidere pe Sfântul Chiril. În acest sens, Pius XI (1922-1939) scria: „Toți trebuie să vadă drept ceva dovedit faptul că Nestorie a predicat cu adevărat idei eretice și că Patriarhul Alexandriei a fost energicul apărător al credinței catolice”. De asemenea, papa Pius XII (1939-1958), în Enciclica *Sempiternus Rex Christus* emisă cu ocazia împlinirii a 1500 de ani de la Sinodul

⁸⁵⁷ A. Grillmeier, *Das Scandalum oecumenicum des Nestorios in kirchlich-dogmatischer und theologischer Sicht*, în *Mit ihm und in ihm*, Freiburg. Basel. Wien, 1975, p. 245-282;

de la Calcedon, se pronunță contra istoricilor dogmei care consideră cel de-al patrulea sinod ecumenic drept o luare de poziție contra hotărârilor sinodului de la Efes și a teologiei chiriliene⁸⁵⁸.

Nestorie s-a pronunțat, în opinia lui Grillmeier, contra a două formule tradiționale ale kerigmei Bisericii: „*Dumnezeu a pățimit*” și „*theotokos*”, care nu au fost rezultatul unor speculații, ci corespundeau unei vechi tradiții adânc înrădăcinate liturgic și foarte populare. În ce privește „*theotokos*”, s-a dovedit că nu el a provocat discuțiile în jurul acestei formule, ci acestea erau deja începute la Constantinopol la venirea lui. Propunând o formulă de mijloc, el nu s-a gândit să provoace o erezie, ci să aducă pacea. Luările sale de poziție contra acestei formulei mariologice s-au datorat folosirii ei greșite de către arieni și apolinaristi, « *însă a scăpat din vedere că o tradiție de 200 de ani stă în spatele acesteia. El a cunoscut (această tradiție) prea puțin, așa cum stabilește Socrate*”⁸⁵⁹.

În timpul sinodului de la Efes, Biserica nu deținea o metodă teologică clară, care să poată judeca științific doctrina lui Nestorie. Pe atunci nu se cercetau ideile și noțiunile de bază și nu se urmăreau direcțiile teologice și filosofice, ci teologii confruntau o formulă contra altei formule. Din acest punct de vedere, Nestorie a avut dreptate că formula preferată a lui Chiril „*o singură fire a lui Dumnezeu-Cuvântul întrupat*” ridică numeroase semne de întrebare, prin însăși originea sa apolinaristă,

⁸⁵⁸ Ibidem, p. 250;

⁸⁵⁹ Ibidem, p. 252;

chiar dacă Sfântul Chiril a fost convins toată viața că ea este de origine atanasiană. De asemenea, pe bună dreptate Nestorie s-a ridicat contra unor formulări hristologice chiriliene, precum „*din două firi*”, propunând formula acceptată și de Calcedon „*în două firi*”.

Deși punctul de plecare al hristologiei ambilor patriarhi a fost formula Crezului niceean, ei au ajuns la concluzii diferite. Chiril promovează o ontologie înclinată să stabilească un centru clar al persoanei lui Hristos, care a fost firea sau ipostasul Logosului Care mai apoi Și-a unit omenitatea, fără a explica semantic cum s-a petrecut acest lucru. Nestorie, dimpotrivă, încearcă o diferențiere clară între nivelul ontologic și cel semantic în demersul său hristologic⁸⁶⁰. Din 431 și până astăzi, în documentele oficiale, Biserica l-a judecat pe Nestorie numai din perspectiva dogmatico-eclesială, nu și teologico-speculativă. Într-adevăr, din prima perspectivă amintită, Nestorie poate fi văzut ca un teolog care a făcut încercarea de a corecta formule tradiționale ale doctrinei creștine „*fără a lua seama de conținutul lor ortodox*”. De aceea, Biserica l-a stigmatizat ca eretic fără a ține seama de „*dorința lui spre Ortodoxie*”.

Dacă ar fi să-l judecăm pe Nestorie din perspectivă teologico-speculativă, atunci el a fost un teolog care a încercat în mod serios să rezolve provocarea hristologică reprezentată de arianism și apolinarism, dorind cu adevărat să păstreze unitatea lui Hristos în diferența naturilor. Nestorie a fost „*unul din primii*

⁸⁶⁰ Ibidem, p. 257;

teologi care abordează pe atunci alunecoasa sarcină de a stabili la ce nivel e de conceput unitatea și diferențierea în Hristos". Astfel, Nestorie este considerat de către Grillmeier „*unul dintre primii teologi ai Întrupării*”, care „*și-a găsit urmaș pentru prima dată în secolul VI*”⁸⁶¹. Deși baza dogmei de la Calcedon „*o Persoană în două firi*” este întâlnită la el, datorită condamnării pe care a suferit-o Biserica nu a folosit progresele hristologiei lui, ci teoria Întrupării a urmat un proces paralel, ajungând practic la aproape aceleași concluzii. Doar înțelesul termenului *πρόσωπον* la Nestorie nu a fost identic cu cel de la Calcedon⁸⁶².

9. O luare de poziție extrem de favorabilă lui Nestorie a venit din partea teologului american ortodox de origine greacă Milton V. Anastos⁸⁶³. Așa cum arată titlul articolului, scopul lui Anastos nu este de a scoate în evidență anumite aspecte pozitive ale teologiei lui Nestorie sau de a pune condamnarea lui pe seama unor cauze nedogmatice, ci de a dovedi pura lui Ortodoxie. După el, din punct de vedere dogmatic, nu se poate face „*apologie parțială*”. Este ca și cum s-ar spune „*o parte a unui ou e proaspătă*” sau „*o parte a lui este excelentă*”. O doctrină este ori eretică ori ortodoxă. În ce-l privește pe Nestorie, scrie Anastos „*teza mea este nu numai că el a fost în mod indubitabil un ortodox desăvârșit, dar a fost unul din cei mai profunzi și strălucitori teologi ai secolului*

⁸⁶¹ Ibidem, p. 279-280;

⁸⁶² Ibidem, p. 281-282;

⁸⁶³ Milton V. Anastos, *Nestorius was Orthodox*, în *DOP*, nr. 16 (1962), p. 118-140;

al V-lea”⁸⁶⁴. Doar stilul său de a scrie a fost confuz, dând naștere unor interpretări greșite.

În dovedirea Ortodoxiei lui Nestorie, Anastos pornește de la prezentarea înțelesului terminologiei hristologiei nestoriene, printre altele, pe baza monografiilor lui Scipioni și Abramowski. Dacă înțelegem terminologia hristologică nestoriană, înțelegem de ce el a respins formula chirilică „o singură fire”. A spune o singură fire a Logosului după Întrupare, însemna, pentru Nestorie, transformarea firii umane în cea divină, pierderea realității și integrității ei.

Termenul πρόσωπον a avut, la Nestorie, două sensuri: „sensul A nu poate fi altfel înțeles decât un alt aspect al lui οὐσία sau φύσις... sensul B... aproximativ echivalent cu cuvântul nostru <persoană>”⁸⁶⁵. Dacă avem în vedere acest dublu sens al termenului πρόσωπον la Nestorie, se poate afirma că el „nu sugerează nicăieri că au fost două persoane în Hristos, precum adversarii lui susțin, sau patru (persoane, quartet) în ceea ce tradiția numește Trinitate”⁸⁶⁶. De asemenea, acuzația de adopțianism poate fi dovedită drept falsă prin afirmația din Liber Heraclidis că πρόσωπον-ul lui Iisus Hristos a fost „în același timp Dumnezeu-Om prin înomenire – ἐνανθρώπησις”. Aici Anastos vede „o extrem de subtilă exprimare a unității lui Iisus Hristos și arată că Nestorie ar fi conceput pe Dumnezeu-Omul ca fiind Logosul divin plus ceea ce ar

⁸⁶⁴ Ibidem, p. 123;

⁸⁶⁵ Ibidem, p. 130;

⁸⁶⁶ Ibidem, p. 127;

*fi devenit omul separat Iisus, dacă Logosul nu ar fi fost unit cu El din momentul conceperii*⁸⁶⁷.

Unitatea *πρόσωπον*-ului Dumnezeuului-Om poate fi dovedită cu numeroase citate din opera sa. De exemplu, în *Liber Heraclidis* Nestorie scrie: «*El a fost într-adevăr Făcătorul a toate... El a fost, de asemenea, omul cel de-al doilea (noul Adam) cu calități complete și depline, încât Dumnezeu a fost πρόσωπον-ul Său în timp ce a fost în Dumnezeu*»⁸⁶⁸. Chiar și în cuvintele „*noi nu spunem unul și celălalt, căci este o unitate a πρόσωπον-ului ambelor naturi*” nu pot fi interpretate ca exprimând o unitate a două *πρόσωπα* într-un al treilea *πρόσωπον* de unire pentru că echivalentul cuvintelor „*unul și celălalt*” sunt *άλλο... και άλλο* în genul neutru, ceea ce arată că nu este vorba de unirea a două „lucruri”, adică a naturilor sau firilor⁸⁶⁹.

Sfântul Chiril îi reproșează lui Nestorie formula «*separ naturile, dar unesc adorarea*», care ar însemna negarea unei uniri adevărate și reducerea unirii firilor la nivel liturgic. Nestorie vorbește numai de o distincție a firilor care ferește unitatea lor de amestec și nu duce la vreo separare ipostatică sau spațială. Nestorie este gata să accepte unirea ipostatică a lui Chiril, dacă el înțelege termenul *ύπόστασις* ca sinonim al lui *πρόσωπον* și nu ca *φύσις*. El a învățat chiar și comunicarea însușirilor, conștientizând „*că nu se poate realiza o unire adevărată a Logosului divin și a naturii umane în Iisus Hristos fără a considera aplicabile calitățile unei (firi)*”

⁸⁶⁷ Ibidem, p. 128;

⁸⁶⁸ *Liber Heraclidis*, ed. fr., p. 230-231;

⁸⁶⁹ Anastos, *art. cit.*, p. 133;

celeilalte și viceversa". Diferența dintre cei doi patriarhi, din acest punct de vedere, constă în preferința lui Chiril de a vorbi de Logos ca autor al lucrărilor și subiect al experiențelor, preferând expresii de genul „Logosul a spus, a făcut, a suferit” etc., pe când Nestorie asociază toate acestea cu „πρόσωπον-ul de unire” adică cu Iisus Hristos al Evangheliilor⁸⁷⁰.

10. Renumitul patrolog romano-catolic american John James O’Keefe a obținut titlul de doctor în teologie cu o dizertație⁸⁷¹ despre hristologia lui Nestorie oglindită în *Liber Heraclidis*. Susținută la 10 iulie 1987 la Münster, lucrarea a fost concepută ca o analiză limitată strict la cea mai importantă lucrare a lui Nestorie, independentă de opiniile adversarilor sau apărătorilor vechi sau noi ai marelui antiohian. O’Keefe acceptă dogma de la Calcedon drept criteriu de evaluare a Ortodoxiei lui Nestorie. Sinodul de la Calcedon a fost rezultatul unui proces istoric unic, hristologia lui Nestorie fiind parte a acestui proces. El a anticipat formula de bază a acestui Sinod: Iisus Hristos este un πρόσωπον în două naturi.

Liber Heraclidis dovedește familiaritatea lui Nestorie cu documente care au stat la baza formulei dogmatice de la Calcedon, pe care el le-a folosit drept sursă de reflecție sau criteriu de argumentație contra altor ti-

⁸⁷⁰ Ibidem, p. 137-138;

⁸⁷¹ John James O’Keefe, *A Historic-Systematic Study of the Christology of Nestorius. A Reexamination, Based on a New Evaluation of the Literary Remains in His Liber Heraclidis*, 1987 (publicată de autor numai în variantă dactilografată);

puri hristologice. Aceste documente au fost formula de concordie din 433, pe care Nestorie a folosit-o în încercarea sa de a-și demonstra propria Ortodoxie și a doua epistolă a lui Chiril către Nestorie contra căreia el și-a dezvoltat hristologia sa. În concluzie „*opera lui Nestorie a fost un preludiu real și o influență importantă pentru formularea dogmei de la Calcedon*”⁸⁷².

Aceasta se poate observa în patru puncte ale hristologiei lui Nestorie: 1) sublinierea deplinătății firilor; 2) acceptarea lui *theotokos* ca expresie folosită de formula de concordie din 433; 3) păstrarea concomitență a unității și diferențierii firilor în Hristos Cel Unul „în sensul dat de Sinod” (de Calcedon); 4) Sinodul de la Calcedon afirmă existența fiecărei naturi unite într-un *πρόσωπον* sau *ὑπόστασις*. E adevărat că la Calcedon s-a vorbit clar de o *Persoană*, dar, în același timp, nu se afirmă explicit că Iisus nu este o persoană umană. O’Keefe apreciază că „*ar fi nedrept să-l împingem pe Nestorie în această problemă care a apărut mai târziu*”⁸⁷³.

Hristologia lui Nestorie poate fi privită „*ca o încercare de acuratețe dogmatică*”, Ortodoxia lui nerămânând la nivel de intenție, ci aducând roade. *Liber Heraclidis* arată că Nestorie nu a părăsit niciodată Biserica, el concepându-și lucrarea ca membru al comunității creștine. El nu a avut intenția de a constitui o Biserică separată, elementele hristologiei sale rămânând parte a tradiției Bisericii în ciuda condamnării sale.

⁸⁷² Ibidem, p. 304;

⁸⁷³ Ibidem, p. 306;

O'Keefe își încheie dizertația ținând seama de spiritul pe care l-a inspirat Bisericii Romano-Catolice Conciliul II Vatican. În acest Conciliu, Biserica și-a căutat rădăcinile în Tradiție și a descoperit că ele sunt mai multe. „*Probabil sunt mai multe hristologii într-o tradiție a Bisericii și poate că hristologia lui Nestorie este una dintre ele*”⁸⁷⁴.

11. Aș dori să mă opresc în cele ce urmează, numai asupra articolului lui Anastos. Concluzia articolului lui, așa cum el însuși recunoaște în prima notă bibliografică, nu este diferită de cea la care a ajuns Sellers în lucrarea *Two Ancient Christologies*: între Nestorie și Chiril nu au existat, practic, diferențe doctrinare, ci numai terminologice. Condamnarea lui Nestorie s-ar datora tot lui, dar este pusă exclusiv pe seama stilului întortochat al scrierilor sale. De remarcat lipsa oricărei referiri negative a lui Anastos la Sfântul Chiril sau la ecumenicitatea sinodului de la Efes.

Mi se pare inconsecventă poziția lui Anastos față de teologia antiohiană, de vreme ce în urmă cu unsprezece ani a publicat un articol⁸⁷⁵ în aceeași revistă în care îl socotea pe Teodor de Mopsuestia, dascălul lui Nestorie, drept eretic și respingea pozițiile favorabile ale unor autori moderni față de teologia acestuia. Ar fi fost de așteptat ca în acest articol Anastos să anunțe o schimbare de poziție față de teologia lui Teodor, ceea ce nu

⁸⁷⁴ Ibidem, p. 307;

⁸⁷⁵ Anastos, *The Immutability of Christ ...*, în *DOP*, nr. 6 (1951), p. 125-160;

s-a întâmplat, dimpotrivă⁸⁷⁶. Este cel puțin neobișnuit și în neconcordanță cu tradiția Bisericii și cu teologia modernă, a-l considera ortodox pe Nestorie, care a fost condamnat de un sinod ecumenic în timp ce era în viață și a păstra stigmatul de eretic pentru Teodor, dascălul acestuia, condamnat postum. Toate scrierile teologilor moderni care îmi sunt cunoscute, au o poziție asemănătoare față de cei doi teologi antiohieni, ori pozitivă, ori negativă. Cred că valoarea acestui articol scris în apărarea lui Nestorie ar fi fost mai ridicată dacă Anastos și-ar fi retractat, în loc să reconfirme, poziția sa față de Teodor de Mopsuestia.

V.5. Concluzii

1. Hristologia lui Nestorie nu a cunoscut schimbări semnificative de-a lungul vieții sale. Totuși, din rațiuni metodologice, ea poate fi împărțită în două perioade: 1) *perioada preexilică*, unde avem ca surse predicile și scrisorile sale, precum și fragmente din unele tratate; 2) *perioada exilului*, când a redactat *Liber Heraclidis*, singurul tratat păstrat integral;

2. După Nestorie, Întruparea a fost posibilă datorită relației tipologice dintre Cuvântul lui Dumnezeu și om. Ea a însemnat unirea a două firi depline, divină și umană. Theopasismul este respins cu hotărâre, pe baza Crezului niceean, a unor texte biblice, dar și a unor speculații teologice: theopasismul implică în mod

⁸⁷⁶ Idem, *Nestorius was Orthodox*, p. 121, nota 3;

necesar apolinarismul, pentru că amestecă cele două firi, și aduce pătimirea în interiorul Sfintei Treimi;

3. Unitatea dintre firile depline este exprimată în mai multe feluri: prin atribuirea numelui comun de <Hristos>, prin acordarea unei cinstiri egale ambelor firi, prin acceptarea denumirii de <Dumnezeu> și pentru firea umană, prin excluderea oricărui dezacord dintre voințele și lucrările celor două firi, prin participarea afectivă a dumnezeirii la patimile omenești și prin participarea omenității la funcția judecătorească a Fiului lui Dumnezeu;

4. Soteriologia lui Nestorie are, în unele texte, caracter juridic, fiind dominată de raportul dintre milă și dreptate. Omul este responsabil de propria lui cădere și potrivit dreptății ar fi trebuit să se reabiliteze singur. Cum, datorită adâncirii în păcat acest lucru nu a fost posibil, și ar fi fost nedrept ca el, în calitate de chip al Logosului să rămână căzut, Dumnezeu-Tatăl, în milostenia Sa, L-a trimis pe Fiul Său în lume spre izbăvirea oamenilor. Trimiterea Fiului în lume a fost o expresie a milei divine, dar nu s-a încălcat nici dreptatea, pentru că omul nu a fost îndreptat printr-un simplu decret, ci prin Patimile omenității unite cu Logosul;

5. Mariologia lui Nestorie cuprinde aprinse critici la adresa termenului θεοτόκος, propunând drept alternativă termenul χριστοτόκος. Critica lui la primul termen se explică mai ales prin folosirea lui în argumentația antiortodoxă a apolinaristilor și arienilor. O analiză atentă a izvoarelor relevă faptul că Nestorie a fost dispus să accepte θεοτόκος ca un mod de expri-

mare pioasă sau în sensul dat acestui termen de formula de concordie din 433;

6. Informațiile istorice cuprinse în *Liber Heraclidis* arată că el nu s-a socotit niciodată rupt de Biserică, nu a intenționat să înființeze o altă comunitate creștină separată, ci a urmărit cu interes evoluția disputelor doctrinare, dar cu îngrijorare pericolul eutihianismului. Pe baza mărturiilor din *Liber Heraclidis*, astăzi se poate afirma că dacă i s-ar fi oferit posibilitatea, el ar fi semnat formula de concordie din 433, precum și *Tomul* papei Leon;

7. Teologii moderni au purtat aprinse discuții în jurul Ortodoxiei sale. Protestanții s-au arătat gata să-l reabiliteze, văzând în el o victimă a politicii eclesiale dusă de episcopii Romei și Alexandriei. Concluziile lor pozitive se bazează însă și pe adânci analize ale hristologiei lui. Unii romano-catolici au considerat că prin reabilitarea lui Nestorie s-ar pune la îndoială infailibilitatea Bisericii și a papei. De vreme ce papa Celestin l-a declarat eretic, înseamnă că așa trebuie să rămână. Alții însă au observat că Nestorie s-a arătat gata să accepte *Tomul* papei Leon. De asemenea, în lumea catolică, datorită dialogului intens purtat în ultimul secol cu Biserica Nestoriană, s-a încercat reabilitarea celui pe care această Biserică și l-a ales drept mentor (ar fi greșit să se spună că Nestorie a fost întemeietorul Bisericii Nestoriene).

Încheiere

Rostul acestei încheieri este de a prezenta ultimele concluzii care nu au fost surprinse în ultimul capitol al fiecărei părți.

1. Între teologii antiohieni tratați în această dizertație există o strânsă legătură teologico-doctrinară și biografică. Doar între Sfântul Eustațiu al Antiohiei și Diodor din Tars nu există o legătură biografică, dar am încercat să demonstrez prezența unei influențe, chiar dacă indirecte, a teologiei Sfântului Eustațiu asupra celei a lui Diodor. Începând cu Diodor, legătura dintre antiohieni este perceptibilă la ambele nivele (teologico-doctrinar și biografic). Diodor a înființat o școală de studiu biblic – ὁσκητήριον – la care au studiat Sfântul Ioan Hrisostomul și Teodor de Mopsuestia. Nestorie a fost, probabil, discipolul lui Teodor;

2. Această strânsă legătură nu înseamnă că teologia fiecăruia dintre ei, având la bază caracteristicile comune enumerate în introducerea dizertației, nu a cunoscut accente diferite, cauzate de caracterul autorilor, provocările doctrinare ale epocii etc. Dovada evidentă în acest sens este poziția Bisericii față de acești autori: deși

ei au pornit în dezvoltarea teologiei lor de la principii comune, unii sunt cinstiți ca sfinți, iar alții au fost condamnați ca eretici;

3. Din capitolul al treilea al fiecărei părți s-a putut observa că teologii moderni au adoptat cele mai variate poziții față de hristologia autorilor tratați. Punctul cel mai sensibil rămâne, fără îndoială, pronunțarea în legătură cu Ortodoxia sau neortodoxia celor socotiți astăzi eretici. În zilele noastre se cunosc trei atitudini:

a) atitudinea *conservatoare*: Biserica s-a pronunțat în privința acestor autori, receptându-i pe unii ca eretici, iar pe alții ca sfinți. Orice fel de discuții cu privire la legitimitatea condamnării lor ca eretici nu-și au rostul;

b) atitudinea *înnoitoare*, reprezentată, așa cum s-a putut observa, de teologi de toate confesiunile. Adepții acestei atitudini s-au pronunțat pentru cercetarea științifică a operei autorilor condamnați, mai ales că secolul al XX-lea a dus la surprinzătoare descoperiri, și au ajuns la concluzii definitive: acești autori au fost eretici, Biserica negreșind în privința lor, sau dimpotrivă, nu există nici un motiv ca ei să fie considerați pe mai departe eretici;

c) atitudinea de *expectativă* îi caracterizează pe acei istorici care sunt gata să cerceteze științific izvoarele păstrate, dar se feresc, din diferite motive—unele din ele științifice—să ajungă la o concluzie definitivă. Acești istorici afirmă, spre exemplu, că atâta vreme cât nu avem la dispoziție întreaga operă a acestor autori condamnați, o concluzie definitivă nu este posibilă. S-ar putea ca viitorul să ne ofere plăcuta surpriză a

descoperirii unor noi lucrări, pe baza cărora istoricii să se poată pronunța obiectiv;

4. Dacă această dizertație a reușit formarea unei imagini mai clare despre hristologia fiecărui autor tratat și a provocat cititorului întrebări în legătură cu legitimitatea condamnării unora dintre aceștia, atunci ea și-a atins scopul. În afară de concluziile deja expuse, sunt ferm convinși de următoarele aspecte:

a) teologii antiohieni tratați, inclusiv cei considerați eretici, și-au adus o contribuție semnificativă la explicarea doctrinei hristologice a Bisericii;

b) condamnarea unora dintre reprezentanții ei de frunte nu a compromis conceptul de școală antiohiană;

c) nu este necesară impunerea „soluției Grillmeier”, cum îndrăznesc să numesc varianta propusă de eminentul teolog romano-catolic. El îi împarte pe reprezentanții celei de-a „doua școli antiohiene” în două categorii, pe criteriu aparent cronologic, dar care se pare că a avut la bază și alte considerente subtil sugerate. Grillmeier vorbește de „primii antiohieni”: Sfântul Eustațiu al Antiohiei, Diodor din Tars și Sfântul Ioan Gură de Aur și de „antiohienii târzii”: Teodor de Mopsuestia, Nestorie și Teodoret de Cyr. Din prima perioadă fac parte autori la care, după Grillmeier, schema Logos-Anthropos, deși prezintă, nu este dominantă, în a doua perioadă sunt incluși „adevărații antiohieni”, Grillmeier scriind că „*hristologia antiohiană se manifestă în toată puterea ei începând cu Teodor de Mopsuestia*”⁸⁷⁷.

⁸⁷⁷ Grillmeier, *Jesus der Christus...*, p. 614;

Cu Teodor de Mopsuestia începe șirul teologilor antiohieni condamnați de sinoade ecumenice (Diodor a suferit numai o condamnare particulară). Mi se pare că Grillmeier, prin această subîmpărțire aparent cronologică, vrea să-i distanțeze pe antiohienii condamnați în sinoade ecumenice de cei care sunt cinstiți ca sfinți sau au avut parte de o condamnare neecumenică.

Bibliografie

A. Izvoare

Biblia sau Sfânta Scriptură. Tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist Patri-arhul Bisericii Ortodoxe Române cu aprobarea Sfântului Sinod, EIBMBOR, București, 1999.

Atanasie, cel Mare Sfântul, *Apologia de Fuga*, ed. eng. *Defence of his Flight*, în LNPF, vol. IV, trad. Philip Schaff and Henry Wace, Edinburg, 1991, p. 254-265.
– *Historia Arianorum*, ed. eng., *History of the Arians*, în LNPF, vol. IV, p. 266-302.

Bibliothek der Symbole und Glaubensregel der Kirche, herausgegeben von August Hahn, Breslau, 1877.

Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii, editor Ioan N. Floca, Sibiu, 1991.

Chiril al Alexandriei, Sfântul, *Epistole*, în ACO, I, 1, 6, p. 151-157; ed. eng. Lionel R. Wickham, *Cyril of Alexandria, Select Letters*, în *Oxford Early Christian Texts*, Oxford, 1983, p. 70-83.

Codex Theodosianus, ediția franceză *Le Code Théodosien, livre XVI*, editor Elisabeth Magnou-Nortier, Paris, 2002.

Concilii Nicaeni Secundi în Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Colectio (editor Joannes Dominicus Mansi), vol. XIII, Graz, 1960.

Cronica din Seert, în *PO*, vol. V, Paris, 1913;

Diodor din Tars, *MPG*, vol. XXXIII, 1545-1628.

- fragmentele siriace editate de P. de Lagarde, *Analecta siriaca*, Leipzig, London, 1858, p. 91-100; și J. Lebon, *Severi Antiocheni, liber contra impium Grammaticum*, Orat. II, 7 (CSCO, 112, 70); II, 21 (CSCO, 112, 142); III, 15 (CSCO, 94, 178) III, 23 (CSCO, 102, 9); III, 24 (CSCO, 102, 30); III, 25 (CSCO, 102, 33-34); III, 26 (CSCO, 102, 45); III, 33 (CSCO, 102, 111).

- fragmentele din *Comentariul la Octateuh* în *Essai sur la chaîne de l'Octateuque avec une édition des Commentaires de Diodore de Tarse qui s'y trouvent contenus*, Paris, 1912 (editor J. Deconinck);

- *Diodori Tarsensis Comentarii in Psalmos I. Comentarii in Psalmos I-L*, editor, în *CCh/SG*, vol. VI, editor Jean-Marie Oliver.

- fragmentele din *Comentariul la Epistola către Romani* în *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, Münster, 1933.

- fragmentele latine au fost publicate în *ACO*, I, 5, p. 177-179.

- o traducere germană a textelor siriace; Rudolf Abramowski, *Der theologische Nachlass des Diodor von Tarsus*, în *ZNW*, nr. 48 (1949), p. 19-69.

- o traducere franceză a textelor siriace; Brière, Maurice, *Quelques fragments syriaques de Diodore, évêque*

de Tarse (378-394), în *Revue de L'Orient Chrétien*, Serie 3, Tom 10, p. 232-283.

– lucrări neautentice în *Diodor von Tarsus. Vier pseudo-justinische Schriften als Eigentum Diodors nachgewiesen*, în *TU*, 21, 4; Leipzig, 1901.

Doctrina Patrum de incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts, herausgegeben von Franz Diekamp, 2. Auflage von Evangelos Chrysos, Münster, 1981.

Eusebiu de Cezarea, *Historia Ecclesiastica*, în *GCS*, vol. II, 1-2, herausgegeben von Eduard Schwartz, Leipzig, 1903 (vol. II, 1), Leipzig, 1908; (vol. II, 2); trad. germ. Häuser, în *BKV*, vol. XLI, ed. II, München, 1932; *Is-toria Bisericească* în *PSB*, vol. 13, trad., studiu, note și comentarii de Pr. Prof. T. Bodogae, București, 1987.
– *De Ecclesiastica Theologica. Eusebius Werke IV*, herausgegeben von E. Klostermann, GCS, Berlin, 1971.
– *Vita Constantini*, în *LNPF*, Second Series, vol. I, p. 481-580; ed. rom., *Viața lui Constantin cel Mare*, studiu introductiv de Prof. Dr. Emilian Popescu, trad. și note de Radu Alexandrescu, EIBMBOR, București, 1991.

Eustațiu al Antiohiei, Sfântul, întreaga operă a fost publicată în *MPG* vol. XVIII, 613-704; *S. Eustathii Episcopi Antiocheni in Lazarum, Mariam et Martham Homilia Christologica. Nunc primum e codice Gronoviano edita cum commentario de fragmentis Eustathianis, accesserunt fragmenta Flauiani I Antiocheni*, în *Opera et studio*, editor Ferdinand Cavallera; *Recherches sur les Écrits d'Eustathe Antioche*, editor Michel Spanneut,

- Lille, 1948; *Eustathius Antiochenus Opera quae supersunt omni*, în CChr/SG, vol. LI, editor José H. Declerk.
- *Despre vrăjitoarea din Endor: Origenes, Eustathius und Gregor von Nyssa über die Hexe von Endor*, în KIT, vol. LXXXIII, Bonn, p. 16-62, editor E. Klosterman; *Des H. Eustathius Erzbischofs von Antiochien Beurteilung des Origenes betreffend die Auffassung der Wahrsagerin I. Kön. (Sam.) 28 und die Bezügliche Homilie des Origenes*, herausgegeben von Albert Jahn, în TU, Band II, Heft IV, Leipzig, 1884.
- *Allocutio ad imperatorem Constantinum in Concilio Nicaeni*, în MPG, vol. XVIII, 673-676.
- Facundus de Hermiana, *Pro defensione Trium Capitulorum*, în MPL, vol. LXVII, 527-878 și CChr/SL, vol. XC A, editori Iohannes-Maria Clément și Rolandus Vander Plaetse, Turnholti, 1974, p. 1-398.
- Filostorgiu, *Historia Ecclesiastica*, în GCS, ediția II, herausgegeben von Joseph Bidez, Berlin, 1972.
- Florilegium Edessenum Anonymum*, herausgegeben von I. Rücker, München, 1933.
- Gelasius de Cizic, *Historia Concilii Nicaeni*, în MPG, vol. LXXXV, 1191-1360.
- Grigorie de Nyssa, *Epistola III*, în *Gregori Nysseni Opera*, vol. VIII, 2.
- Hilarius din Poitiers, *Collectanea Antiariana Parisina (Fragmenta Historica)* în CSEL, vol. LXV, editor Alfredus Feder S.I., p. 39-177.
- *L'homélie de Narsès sur les trois docteurs nestoriens* (editor și traducător F. Martin), în *Journal asiatique*, nr. XIV, (1899), p. 446-492; nr. XV, (1900), p. 469-525.

Ieronim, Sfântul, *Despre bărbații iluștri*, introduceri, traduceri și note de Dan Negrescu, Editura Paideia, București, 1997.

– *Epistolele*. În originalul latin, *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae*, în CSEL, vol. LIV-LVI/2, editor Isidorus Hilberg, Wien, 1996; în traducere engleză (în parte numai referat), *Letters*, în LNPF, vol. VI, trad. Philip Schaff și Henry Wace, Edinburg, 1993.

Ignatie al Antiohiei, *Epistola către Efeseni*, în *Die Apostolischen Väter*, eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von Joseph A. Fischer, Darmstadt, 1958, p. 142-161; *Epistola către Tralieni*, ed. Fischer, p. 172-181; *Epistola către Policarp*, ed. Fischer, p. 216-225; *Scrierile Părinților Apostolici*, traducere, note și indici Preot Dr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1995.

Ilarie de Poitiers, *De Sinodis*, ed. eng. *On the Councils*, în LNPF, Second Edition, vol. IX, trad. Philip Schaff and Henry Wace, Edinburg, 1989, p. 1-29.

Ioan Gură de Aur, Sfântul, *Contra Anomoeos*, MPG, vol. XLVIII, 701-802.

– *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, introduction de Ferdinand Cavallera SJ et Jean Danielou SJ, traduction et notes Robert Flaceliere, în SC, XXVIII, Paris, 1951 (reproduce textul grecesc din Migne).

– *Sur l'Égalité du Père et du Fils. Contre les Anoméens homélies VII-XII*, în SC, vol. CCCXCVI, introduction, texte critique, traduction et notes par Anne-Marie Malingrey, Paris, 1994.

– *Commentarium in Sanctus Matthaeum Evangelistam*, în MPG vol. LVII-LVIII, 1-794; *Kommentar zum Evan-*

gelium des Heiligen Matthäus, aus dem Griechischen übersetzt von Joh. Chrysostomus Baur, Partea I, în BKV, vol. XXIII, München, 1915; Partea II, în BKV, vol. XXV, München, 1916; Partea III, în BKV, vol. XXVI, München, 1916; Partea IV, în BKV, vol. XXVII, München, 1916, p. 1-238.

– *Commentarius in sanctum Joannem Apostolum et Evangelistam*, în MPG, LIX, 23-482; *Homilies on the Gospel of Saint John*, în NPNF, vol. XIV, First Series, edited by Philip Schaff, Massachusetts, 1995; p. 1-361.

– *Argumentum Epistolae Primae ad Corinthios*, în MPG vol. LXI, 9-381; *In Secundam ad Corinthios Epistolam Commentarius*, în MPG, vol. LXI 382-610; *Epistles of Paul to the Corinthians*, în NPNF, vol. XII, First Series, edited by Philip Schaff, Massachusetts, 1995.

– *In Epistolam ad Philippenses Commentarius*, în MPG, vol. LXII, 177-298; *Homilies on Philipians*, în NPNF, vol. XIII, translation revised with additional notes by John A. Broadus, Massachusetts, 1995, p. 181-255.

– *In Epistolam ad Hebraeos, ex notis post ejus obitum a Constantino edita*, în MPG, vol. LXIII, 9-236; *On the Epistle to the Hebrews*, translation revides with introduction and notes by Rev. Frederic Gardiner, în NPNF, vol. XIV, First Series, p. 335-522.

– *Omilia in illud, Pater, si possibile est*, în MPG, vol. LI, 31-40.

– *Ad Theodorum*, ed. fr. A Théodore, în SC, vol. CXVII, introduction, texte critique et notes par Jean Dumortier, Paris, 1966.

- *Laudatio Sancti Patris Nostri Eustathii Antiochiae Magnae Archiepiscopi*, în MPG, vol. L, 598-606.
- *Laud Diodori Episcopi*, în MPG, vol. LII, 761-766;
- Julian, *Apostatul, Briefe*, herausgegeben von Berthold K. Weis, München, 1973.
- *Iuliani Imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt*, herausgegeben von C. J. Neumann, Leipzig, 1880.
- Justinian, *On The Person of Christ. The Christology of Emperor Justinian*, translated and introduced by Kenneth Paul Wesche, New York, 1991.
- Leontiū de Bizanţ, *Contra Nestorianos et Eutychianos*, în MPG, vol. LXXXVI, 1, 1267-1358.
- Marcellinus Comes, *Chronica în Monumenta Germaniae Historica A. A.*, vol. XI.
- Marcus, *Diaconus, Vita Porphyrii*; ed. eng. *The Life of Porphyry, Bishop of Gaza by Mark the Deacon*, ed. G. F. Hill, Oxford, 1913.
- Marius Mercator, *Commonitorium adversus haeresim Pelagii et Caelestii vel etiam scripta Iuliani; secuntur subnotationes ad Augustini opus imperfectum contra Iulianum* în ACO, I, 5, p. 5-23.
- *Epistula et translatio symboli Theodori Mopsuesteni; secuntur refutatio et epistula* în ACO, I, 5, p. 23-28.
- Nestorius, *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius, gesammelt, untersucht und herausgegeben von Friedrich Loofs*, Halle, 1905.
- *Liber de Heraclidis*, trad. sir. Nestorius: *Le Livre d'Heraclide de Damas*, editor Paul Bedjan, Paris, 1910; ed. fr. *Le Livre d'Héraclide de Damas*, traduit en français

- par F. Nau, Paris, 1910; ed. eng., *The Bazaar of Heraculides*. Newly translated from the Siriac, G. R. Driver and L. Hogson, Oxford, 1925.
- Origen, *De Principiis*, în ANF, vol. IV, Editors Alexander Roberts and A. Cleveland Coxe, trad. Frederick Crombie, Massachusetts, 1995, p. 235-384;
- *Contra Celsum*, în BKV, vol. LII, herausgegeben von Otto Bardenhewer, K. Weyman, J. Zellinger.
- Socrate, *Historia Ecclesiastica* în LNPF, vol. translated Philip Schaff and Henry Wace, Michigan, 1989, p. 1-190.
- Sozomen, *Historia Ecclesiastica*, *Ecclesiastica* în LNPF, translated Philip Schaff and Henry Wace, Michigan, 1989, p. 191-427.
- Teodor Lectorul (Anagnostes), *Epitome*, în GCS, Neue Folge. Band 3, herausgegeben von Günther Christian Hansen, Berlin, 1971.
- Teodor de Mopsuestia, fragmentele grecești și latine în: *Theodori Episcopi Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli Comentarii*. The Latin Version with the Greek Fragments. With an Introduction, Notes and Indices by H. B. Swete, D. D., vol II, A. *Fragments of the dogmatic Works of Theodore*, p. 289-338, Cambridge, 1882.
- *Omiliile catehetice*, ed. eng. A. Mingana, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed*, Woodbrooke Studies 5, Cambridge, 1932; *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*, Woodbrooke Studies 6, Cambridge, 1933; ed. fr. *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, în StT, 145, 1949; ed. germ. *Katechetische Homilien*,

übersetzt und eingeleitet von Peter Bruns, în *Fontes Christiani*, vol. XVII, 1; partea I, Herder, 1994; partea II, Herder, 1995.

Teodoret, episcopul Cirului, *Istoria bisericească*, traducere de Pr. Prof. Vasile Sibiescu, EIBMBOR, București, 1995; textul original în colecția GCS, vol. V, ediția V, herausgegeben von Leon Parmentier, Berlin, 1998.
– *Eranistes*, Critical Text and Prolegomena by Gerard H. Ettlingen, Oxford, 1975;
– *Epistole*, în *LNPF*, vol. III, Second Series, Massachusetts, 1995, p. 250-348.

Teofil al Antiohiei, *Ad Autolicum*, text and translation by Robert M. Grand, Oxford, 1970.

Vasile cel Mare, Sfântul, *Epistole*, ed. eng. *The Letters*, vol. II și III, în colecția *The Loeb classical Library*, edited by Roy J. Deferrari, London, 1962; ed. rom., *PSB*, 12, trad., introducere și note Preot Prof. Dr. T. Bodogae, EIBMBOR, București, 1998, p. 95-640.

Victor Tonensis, *Chronica Minora*, editor Theodor Mommsen, *Momumenta Germaniae Historica* vol. XI, p. 163-206; *MPL*, vol. LXVIII, 941-962.

Zosimus, *Historia nova*, ed. germ. *Neue Geschichte* în *Bibliothek der griechischen Literatur*, vol. XXXI, editor Otto Veh, Stuttgart, 1990.

B. Literatura secundară

Abramowski, Luise, *Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesinischen Konzilien*, în *ZKG*, nr. 67 (1955-1956), p. 252-287.

- *Diodore de Tarse*, în *DHGE*, vol. XV, p. 496-504.
 - *La prétendue condamnation de Diodore de Tarse en 499*, în *Revue d'histoire ecclésiastique*, nr. 60, 1 (1965), p. 64-65.
 - *Ein Unbekanntes Zitat aus Contra Eunomium des Theodor von Mopsuestia*, în *Le Muséon. Revue d'études orientales*, nr. LXXI, (1958), p. 97-104.
 - *Theodor von Mopsuestia. Fragmente aus der Handschrift add. 12156 des Britischen Museums, übersetzt und erklärt*, 30. Dezember 1990 (manuscris).
 - *Zur Theologie Theodors von Mopsuestia*, în *ZKG*, nr. 72 (1961), p. 263-293.
 - *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius*, în *seria CSCO*, vol. 242; Louvain, 1963.
- Abramowski, Rudolf, *Untersuchungen zu Diodor von Tarsus*, în *ZNW* nr. 30 (1931), p. 234-262.
- *Neue Schriften Theodors von Mopsuestia († 428)*, în *ZNW*, nr. 33 (1934), p. 66-84.
 - *Zur Tragödie des Nestorius*, în *ZKG*, nr. 47 (1928), p. 305-324.
- Alès, A. D., *Dogme de Nicée*, Paris, 1926.
- Altaner, Berthold & Stuiber, Alfred *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, 7. Auflage, Freiburg, 1966; Sfântul Eustațiu al Antiohiei, p. 309-310; Diodor din Tars, p. 318-319; Teodor de Mopsuestia, p. 319-322; Sfântul Ioan Hrisostomul, p. 322-331; Nestorie, p. 336-339.
- Altaner, Berthold, *Die Schrift ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΜΕΛΧΙΣΕΔΕΚ* des Eustathios von Antiocheia, în *BZ*, nr. 40 (1940), p. 30-47.

- Amann, É., *Théodore de Mopsueste*, în *DTC*, vol. XV, 1, p. 235-279.
- Nestorius, în *DTC*, vol. XI, 1, p. 76-157.
 - *La doctrine christologique de Théodore de Mopsueste (A propos d'une publication récente)*, în *Revue des Sciences Religieuses*, nr. XIV (1934), p. 161-190.
- Anastos, Milton V., *The Immutability of Christ and Justinian's Condemnation of Theodore of Mopsuestia*, în *DOP*, nr. 6 (1951), p. 125-160.
- *Nestorius was Orthodox*, în *DOP*, nr. 16 (1962), p. 119-140.
- Auert, R., *Jean Chrysostome (Saint)* în *DHGE*, vol. XXVI, p. 1408-1415;
- Bardenhewer, Otto, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Band III, *Das vierte Jahrhundert mit Ausschluss der Schriftsteller syrischer Zunge*, Darmstadt, 1962: Sfântul Eustațiu al Antiohiei, p. 230-239; Diodor din Tars, p. 304-311; Teodor de Mopsuestia, p. 312-324; Sfântul Ioan Hrisostomul, p. 324-365; Band IV, *Das fünfte Jahrhundert mit Einfluss der syrischen Literatur des vierten Jahrhunderts*, Darmstadt, 1962: Nestorie p. 74-78.
- Polychronius, *Bruder Theodors von Mopsuestia und Bischof von Apamea*, Frankfurt im Breslau, 1879.
- Bardy, Gustave, *Jean Chrysostome (Saint)*, în *DTC*, vol. VIII, 1, p. 660-690.
- *Recherches sur Saint Lucien d'Antioche et son École*, Paris, 1936.
- Barnes, T. D., *Emperor and Bishops, A. D. 324-344: Some Problems* în *American Journal of Ancient History*, nr. 3/1978, p. 53-75.

- Baur, Chrysostomus, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, vol. I-II, München, 1929-1930;
– *Wann ist Chrysostomus geboren?*, in ZKTh, nr. 52 (1928), p. 401-406.
– *Abschiedsrede des Nestorius vor seiner Abreise zum Ephesinum überliefert unter dem Namen des hl. Chrysostomus und des hl. Gregor von Nyssa*, in ZKT, nr. 38 (1914), p. 92-102.
- Berger Klaus, *Theologieggeschichte des Urchristentums*, 2. Auflage, Tübingen. Basel, 1995.
- Bergian, Silke-Petra, *Diodor von Tarsus*, in RGG (4), vol. II, p. 857-858.
- Bethume-Baker, J. F., *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine*, Cambridge, 1903.
– *Nestorius and His Teaching. A fresh Examination of the Evidence. With special Reference to the newly recovered Apology of Nestorius (The Bazaar of Heraclides)*, Cambridge, 1908.
- Bloedhorn, Hanswulf, *Antiochien I Antike*, in RGG (4), vol. I, p. 551-552.
- Böhm, Thomas, *Nestorius*, in RGG (4), vol. VI, p. 206-207.
– *Theodoret von Cyros*, in LACL, p. p. 683-685.
– *Silvano, Bf. Von Tarsos*, in LThK, vol. IX, p. 585.
- Bonwetsch, R., *Theodoret von Kyrror*, in RE, vol. XIX, p. 609-615.
- Brändle, Rudolf, *Johannes Chrysostomus*, in RGG (4), vol. IV, p. 525-526.
– *Johannes Chrysostomus I*, in RAC, vol. XVIII, p. 426-503.

- *Johannes Chrysostomus. Bischof, Reformier, Märtyrer*, Stuttgart, Berlin, Köln, 1995.
- Braaten, Carl E., *Modern Interpretation of Nestorius*, în *Church History*, March, nr 32 (1963), p. 251-261.
- Brennecke, Hanns Christof, *Lucian von Antiochien*, în *TRE*, vol. XXI, p. 474-479.
- Brinkmann, August, *Verbesserungsvorschläge zu Eustathios von Antiochia über die Hexe von Endor*, în *RMP*, nr. 74 (1925), p. 308-313.
- *Rhetorica*, în *RMP*, nr. 62 (1907) p. 629-631.
- Brown, Peter, *Die Kreuzheit der Engel. Sexuelle Entsat-zung, Askeze und Körperlichkeit am Anfang des Christentums*, München. Wien, 1991.
- Bruders, H. SJ, *Die antiarianische Kampfesweise des Eustathius im Gegensatz zu der des hl. Athanasius*, în *ZKT*, nr. 38 (1914), p. 631-633.
- Bruns, Peter, *Theodor von Mopsuestia*, în *LACL*, vol. XIX, p. 678-680.
- *Antiochenische Theologie*, în *RGG* (4), vol. I, p. 550-551.
- Burgess, R. W., *The Date of Deposition of Eustathius of Antioch*, în *JThS NS*, nr. 51 (2000), p. 150-160.
- Buda, Daniel, *Contribuția teologică a Sfântului Eustațiu al Antiohiei*, în *Orizonturi teologice*, nr. 1/2003, p. 115-130.
- *Când și de ce a fost depus Sfântul Eustațiu al Antiohiei în Anuarul Academic al Facultății de teologie „Andrei Șaguna” 2002-2003*, p. 163-183.
- *Formula de concordie din anul 433 în Revista Teologică*, nr. 4/2003, p. 62-75.

Camelot, Pierre-Thomas, *Ephesus und Chalcedon*, Mainz, 1963.

– Nestorius în NCE, vol. X, p. 348.

Canivet, P., *Theodoret of Cyr*, în NCE, vol. XIV, p. 20-22.

Carter, Robert E., *The Chronology of St. John Chrysostom's Early Life* în *Traditio*, nr. 18 (1962), p. 357-364.

Chadwick, Henry, *The Fall of Eusthatius of Antioch*, în *JThS*, nr. 49 (1948), p. 27-35, republicat în *History and Thought in the Early Church*, London, 1982, nr. XIII.

– *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius*. By LUISE ABRAMOWSKI (Recenzie), în *JThS*, N. S., nr. XVI (1965, p. 214-218; republicat în *History and Thought in the Early Church*, London, 1982, nr. XVII.

– *Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy*, în *JThS* N. S., II (1951), p. 145-164; republicat în *History and Thought in the Early Church*, London, 1882, nr. XVI.

Chesnut, Roberta C., *The Two Prosopa in Nestorius Bazaar of Heracleides*, în *JThS*, nr. 29 (1978), p. 392-409.

de Clerq, Victor C., *Ossius of Cordoba. A Contribution to the History of the Constantinian Period*, Washington D. C., 1954.

Courth, Franz, *Mariologie. Texte zur Theologie Dogmatik*, Graz, Wien, Köln, 1991.

Devresse, R., *Essai sur Théodore de Mopsueste*, în *Studi et Testi*, 141, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1948.

– *Par quelle voie nous sont parvenus les commentaires de Théodore de Mopsueste?*, în *Revue biblique* nr. 39 (1930), p. 362-377.

- Dorner, August, *Grundriß der Dogmengeschichte*, Berlin, 1899.
- Downey, Glanville, *A History of Antioch in Syria from Seleucia to the Arab Conquest*, Princeton, 1961;
- *Julian The Apostate at Antioch*, în *Church History*, vol VIII, nr. 4, dec. 1939, p. 303-315.
- Drewery, Benjamin, *Antiochien II*, în *TRE* vol. III, p. 103-113.
- Drobner, Hubertus R., *Lehrbuch der Patrologie*, Freiburg. Basel. Wien, 1994: Sfântul Eustațiu al Antiohiei, p.169-170; Diodor din Tars, p. 267-270; Teodor de Mopsuestia, p. 270-274; Sfântul Ioan Hrisostomul, p. 274-283; Nestorie, p. 369-379.
- Dünzl, Franz/Kaczynski, Reiner, *Johannes Chrysostomus*, în *LACL*, p. 378-385.
- Elert, Werner, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte*, Aus dem Nachlaß herausgegeben von Wilhelm Maurer und Elisabeth Beergsträßer, Berlin, 1957.
- Ermoni, V., *Diodore de Tarse et son role doctrinal*, în *Le Muséon*, N.S. , nr. 2 (1901), p. 422-444.
- Fendt, Lepnard, *Die Christologie des Nestorius*, Kempten, 1910.
- Foerster, Theodor, *Chrysostomus in seinem Verhältnis zur antiochischen Schule. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte*, Gotha, 1869.
- Forster, Wilhelm, *Johannes Chrysostomus hl.*, în *LThK*, vol. V, p. 889-892.
- Frend, W. H. C., *The Rise of Christianity*, London, 1984.

- Fuhrer, T., *Eustathius von Antiochien*, în *LACL*, p. 249-250.
- *Diodor von Tarsus*, în *LACL*, p. 199-200.
- Gahbauer, R. Ferdinand, *Das anthropologische Modell. Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon*, Würzburg, 1984.
- Gilg, Arnold, *Weg und Bedeutung der altchristlichen Christologie*, München, 1955.
- Godet, P., *Diodore de Tarse* în *DTC*, vol. IV, p. 1363-1365.
- Greer, A. Rowan, *The Captain of our Salvation. A Study in the Patristic Exegesis of Hebrews*, Tübingen, 1973.
- *The antiochene Christology of Diodore of Tarsus*, în *JThS*, nr. 17 (1966), p. 327-341.
- *Theodore of Mopsuestia. Exegete and Theologian*, Westminster, 1961.
- Grillmeier, Aloys SJ und Bach, Heinrich SJ (Hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, Band I Der Glaube von Chalkedon*, Würzburg, 1951.
- Grillmeier, Alois, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band I, Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg. Basel. Wien, 1979: Sfântul Eustațiu al Antiohiei, p. 440-446, Diodor din Tars, p. 506-515, Teodor de Mopsuestia, p. 614-634, Sfântul Ioan Hrisostomul, p. 610-614, Nestorie, p. 652-660.
- *Das Scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht* în *Mit ihm und in ihm*, Freiburg. Basel. Wien, 1975.
- Grumel, V., *Le concile d'Ephèse. Le pape et le Concile* în *Echos d'Orient*, nr. 30 (1931), p. 293-313.

- Haenthaler, Theresa, *Antiochenische Schule u. Theologie*, în *LThK*, vol. I, p. 766-767.
- Hamm, U., *Nestorius*, în *LACL*, p. 517-518.
- Hanslik, R., *Theodoret von Kyros*, în *RGK* (3), p. 749-750.
- Hanson, Richard P. C., *The Fate of Eustathius of Antioch*, în *ZKG*, nr. 95 (1984), p. 171-179.
- *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381*, Edinburg, 1993, p. 208-217.
- *The Influence of Origen on the arian Controversy in Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2.-6. September 1985)* herausgegeben von Lothar Lies, Wien 1987, p. 410-423.
- Harkings, Paul W., *Chrysostom the Apologist: On the Divinity of Christ*, în *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, vol. I, Münster, 1970, p. 441-451.
- *John Chrysostom St.* în *NCE*, vol. VII, p. 1041-1044.
- Harnack, Adolf von, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol II, Darmstadt, 1980.
- Hausschild, Wolf-Dieter, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte Band I Alte Kirche und Mittelalter*, Gütersloh, 1995, p. 160-176.
- Hay, Camilius, *St. John Chrysostom and the Integrity of the Human Nature of Christ*, în *Franciscan Studies*, nr. 19, 1-2 (1959), p. 298-317.
- Headlam, A. C., *Nestorius and Orthodoxy*, în *Church Quarterly Review*, LXXX, nr. 60 (July 1915).
- Heinen, Heinz, *Seleukiden*, în *LThK*, vol. IX, p. 435.
- Hodgson, Leonard, *The Metaphisic of Nestorius*, în *JThS*, nr. 19 (1918), p. 46-55.

- Honigmann, Ernest, *Theodoret of Cyrrhus and Basil of Seleucia (The Time of their Death)* în *Patristic Studies, Studii e Testi*, nr. 173, Città del Vaticano, 1953, p. 173-184.
- Jedin, Hubert (editor), *Handbuch der Kichengeschichte*, Berlin, 2000, (ediție electronică).
- Jugie, M., *Le Liber ad baptizandos de Théodore de Mopsueste*, în *Echos d'Orient*, nr. XXXIV (1935), 257-271.
– *La doctrine christologique de Diodore de Tarse d'après les fragments de ses œuvres*, în *Euntes Docete II* (1949), p. 171-191.
– *Nestorius et la Controverse Nestorienne*, Paris, 1912.
- Jülicher, Ad, *S. Evstathii Episcopi Antiocheni in Lazarum, Mariam et Martham Homilia Christologica*, în *ThLZ*, nr. 25 (1906), p. 682-685.
- Jülicher, *Diodors, Bischof von Tarsus*, în *RE*, vol V, 1, p. 713-714.
- Juzek, J. K., *Die Christologie des Heiligen Johannes Chrysostomus*, Breslau, 1912.
- Kannengiesser, Charles, *Diodoros, Bf. V. Tarsos*, în *LThK*, vol. III, p. 238.
- Karpp, Heinrich, *Textbuch zur altkirchlichen Christologie*, Neukirchener Verlag, 1972.
- Kelly, J.N.D., *Golden Mouth. The Story of John Chrysostom – ascetic, preacher, bishop*, London, 1995.
– *Early Christian Doctrine*, Second Edition, London, 1960.
- Lawrenz, M. E., *Christology of John Chrysostom*, în *SP*, 22, Leuven, 1989, p. 148-153.
- Leclercq, H., *Jean Chrysostome (Saint)*, în *DALC*, vol. VII, 2, p. 2184-2186.

- Lietzmann, Hans, *Johannes Chrysostomus* (55), în *PRE*, vol. IX, 2, p. 1811-1828.
- Liébaert, Jaques, *Christologie. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon* (451), Freiburg. Basel. Wien, 1965.
- Liebeschütz, John Hugo Wolfgang Gideon, *Barbarians and Bishops. Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford, 1990.
- Loofs, Friedrich, *Paulus von Samosata*, Leipzig, 1924;
– *Nestorius and his Place in the History of Christian Doctrine*, ediția a doua, New York, 1958 (ediția I, Cambridge, 1914).
– *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 1. und 2. Teil, herausgegeben von Kurt Aland, Tübingen, 1959.
– *Eustathius von Antiochien*, în *RE*, vol. V, p. 626-627.
– *Theodor von Mopsuestia*, în *RE*, vol. XIX, p. 598-605.
– *Die Überlieferung und Anordnung der Fragmente des Nestorius*, Halle, 1904.
- Lorenz, Rudolf, *Die Eustathius von Antiochien zugeschriebene Schrift gegen Photin*, în *ZNW*, nr. 71 (1980), p. 109-128.
– *Eustathius von Antiochien*, în *TRE*, vol. X, p. 543-546.
- Marrou, Henri-Irene, *Biserica în antichitatea târzie*, trad. Roxana Mareș, Ed. Teora, București, 2000.
- Malingrey, Anne-Marie, *La tradition manuscrite des homélies de Jean Chrisostome <De incomprehensibilis>* în *SP*, X, Berlin, 1970, *TU*, 107, p. 22-28.
- Marschies, Christoph, *Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums*, Frankfurt am Main, 1997.

- Meyendorff, John, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, trad. Pr. Prof. Nicolai Buga, EIBMBOR, București, 1997.
- Mitchell, Margaret M., *The Heavenly Trumpet. John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation*, Tübingen, 2000.
- Murphy, Francis Xavier; Sherwood, Polycarp, *Konstantinopel II und III*, Mainz, 1990.
- Nau, F., *Nestorius d'après les sources orientales*, Paris, 1911.
- Norris, Richard A. jr., *Manhood and Christ. A Study of Theodore of Mopsuestia*, Oxford, 1963.
- *The Christological Controversy*, Philadelphia, 1980.
- Ohling, Karl-Heinz, *Fundamentalchristologie im Spannungsfeld von Christentum und Kultur*, München, 1986.
- *Christologie I. Von den Anfängen bis zur Spätantike*, în colecția *Texte zur Theologie Dogmatik*, Graz, Wien, Köln, 1989.
- Opitz, H. G., *Theodor (49) Bischof von Mopsuestia*, în *PRE*, vol. V, A2, p. 1881-1890.
- O'Keefe, John James, *A Historic-Systematic Study of the Christology of Nestorius. A Reexamination, based on a new Evaluation of the literary Remains in his Liber Heraclidis*, 1987 (nepublicată).
- Pannenberg, Wolfgang, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh, 1964.
- Preuscher, Erwin, *Johannes Chrysostomus*, în *RE*, vol. IV, p. 101-111.
- Quasten, Johannes, *Patrology* vol. III *The Golden Age of Greek Patristic Literature from the Council of Niceea*

to the Council of Chalcedon, Westminster, Mayland, 1960: Sfântul Eustațiu al Antiohiei, p. 302-306; Diodor din Tars, p. 397-401; Teodor de Mopsuestia, p. 401-424; Sfântul Ioan Hrisostomul, p. 424-482; Nestorie, p. 514-519.

– Theodor (4) von Mopsuestia, în RGG (3), vol. VI, p. 748.

Radermacher, Ludwig, *Eustathius von Antiochien, Platon und Sophocles*, în RMP, nr. 73 (1920), p. 449-455.

Relton, N. M., *Nestorius the Nestorian* în *Church Quarterly Review*, LXXII, nr. 146, (January, 1912).

Richard, Michel, *Saint Athanase et la psychologie du Christ selon les Ariens*, MSR, nr. 4 (1947) p. 5-54.

– *La tradition des fragments du traité Περὶ τῆς ἀνθρωπίνης Θεοῦ de Théodore de Mopsueste*, Muséon 46 (1943) p. 55-75.

– *Les traités de Cyrille d'Alexandrie contre Diodore et Théodore et les fragments dogmatiques de Diodore* în *Mélanges dédiés à la mémoire de Felix Grat*, Paris, 1946, p. 113.

Ritter, Adolf Martin, *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Göttingen, 2. überarbeitete und ergänzte Ausgabe, Göttingen, 1994, p. 155-163; 222-260.

– *Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen*, Band I *Alte Kirche*, 7. überarbeitete Ausgabe, Neukirchener Verlag, 2002.

– *Antiochien II Alte Kirche*, în RGG (4), vol. I, p. 552.

– *Arianismus* în TRE, vol. III, p. 629-719.

- *Sfântul Ioan Hrisostomul și Imperiul Roman în lumina noii literaturi în Revista Teologică nr. 4/2004*, p. 65-78 (trad. Daniel Buda).
- Roey, van Albert, *Eustathios v. Antiochien hl.* în *LThK*, vol III, p. 1014-1015.
- Roldanus, Jean, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie*, 1968.
- Schäublin, Christoph, *Diodor von Tarsos*, în *TRE*, vol. VIII, p. 763-767.
- *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochienenischen Exegeze*, 1974.
- Scheidweiler, Felix, *Ein Glaubenbekenntnis des Eustathius von Antiochien?* în *ZNW*, nr. 44 (1952/53) p. 237-249.
- *Zu der Schrift des Eustathius von Antiochien über die Hexe von Endor*, în *RMP*, nr. 96 (1953), p. 319-329.
- *Die Fragmente des Eustathios von Antiocheia*, în *BZ*, nr. 48 (1955), p. 73-85.
- Schoedel, William R., *Ignatius von Antiochien*, în *TRE*, XVI, p. 40-45.
- Schneemelcher, Wilhelm, *Zur Chronologie des arianischen Streites* în *ThLZ* nr. 7-8/1954, p. 393-400 (despre Sfântul Eustațiu p. 396-398).
- Schwartz, Eduard, *Die sogenannten Gegenanatematismen des Nestorius*, în *Schriften zur antiken Mythologie*, München, 1922, p. 1-29.
- *Über die Bischofslisten der Synoden von Chalkedon, Nicaea und Konstantinopel*, München, 1934.
- *Von Nicaea bis zum Konstantins Tod*, în *Nachrichten von der k. Gesellschaft der Wissenschaft zu Göttingen, phil.-hist. Klasse*, 1911, p. 367-426; republicat în E.

- Schwartz, *Gesammelte Schriften III*, Berlin, 1959, p. 188-264.
- Schweizer, Eduard, *Diodor von Tarsus als Exeget*, în ZNW, nr. 40 (1941), p. 33-75.
- Seeberg, Reinhold, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. II, 5. Auflage, Darmstadt, 1959.
- Seibt, Klaus, *Eustathios von Antiochien* în RGG (4), vol. II, p. 1680-1681.
- Sellers, R. V., *Eustathius of Antioch and his Place in the History of Christian Doctrine*, Cambridge, 1928.
– *Two Ancient Christologies. A Study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioch in the Early History of Christian Doctrine*, London, 1940.
- Semisch † (Harnack), *Diodorus*, în RE vol. IV, p. 672-675.
- Scipioni, Luigi, I., *Nestorio e il concilio di Efeso: Storia dogma critica*, Milan, 1974.
- Slusser, Michael, *Paulus von Samosata*, în TRE, vol. XXVI, p. 160-162.
- Smelik, K. A. D., *The Wich of Endor: 1 Samuel 28 in Rabbinic and Christian Exegesis till 800 AD* în *Vigiliae Christianae*, nr. 33 (1977) p. 160-179.
- Spanneut, Michel, *Eustathius of Antioch St*, în NCE, vol. V, p. 638.
– *Eustathe d'Antioche*, în DHGE, vol. XVI, p. 13-23.
– *La position théologique d'Eustathe d'Antioche* în JThS NS nr. 5 (1954), p. 220-224.
- Stark, Markus, *Emesius von Emesa, Bf.*, în LThK, vol. III, p. 1010.
- Starowieyski, Marek, *La titre θεοτόκος avant le concile d'Ephèse* în *Studia Patristica*, vol. 19, Leuven, 1989.

- Stăniloae, Dumitru, *Definiția dogmatică de la Calcedon*, în *Ortodoxia*, nr. 2-3, 1951, p. 295-440.
- Stokes, G. T., *Nestorius*, în *DCB*, vol. IV, p. 33-34.
- Stread, G. C., *Eusebius and the Council of Nicea*, în *JThS*, nr. 24, N.S. (1973), p. 85-100.
- Strutwolf, Holger, *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea*, Göttingen, 1995.
- Sullivan, Francis A., *Diodore of Tarsus*, în *NCE*, vol. IV, p. 875.
- *The Christology of Theodore of Mopsuestia*, Rome, 1956.
- *Theodore of Mopsuestia*, în *NCE*, vol. XIV, p. 18-19.
- Swete H. B., *Theodore, (26) Bishop of Mopsuestia*, în *DCB*, vol. IV, p. 934-948.
- Tetz, Martin, *Über nizäinische Orthodoxie. Der sogenannte Antiochenos des Athanasios von Alexandrien*, în *ZNW*, nr. 66 (1975) p. 192-222.
- *Markellianer und Athanasius*, în *ZNW*, nr. 64 (1973), p.75-121.
- Tiersch, Claudia, *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398-404). Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches*, Tübingen, 2000.
- Tremp, Ernst, *Theodoros, Bf. v. Mopsuestia*, în *LThK* (3), p. 1414-1416.
- Trigg, W. Joseph, *Eustathius of Antioch's Attack on Origen: What is an Issue in an Ancient Controversy?* în *The Journal of Religion*, nr. 75 (1995), p. 219-238.
- Turner, H. E. W., *Nestorius reconsidered*, în *Studia Patristica*, nr. XIII, 1975, p. 306-321.

- Uthemann, Karl Heinz, *Johannes Chrysostomus*, în *BBKL*, vol. III, p. 305-326.
- Vaggione, Richard Paul, *Some neglected Fragments of Theodore of Mopsuestia Contra Eunomium*, în *JThS*, N.S. nr. 31 (1980), p. 403-470.
- Venables, Edmund, *Diodorus (3)* în *DCB*, vol. I, p. 836-840.
- *John Chrysostom*, în *DCB* vol. I, p. 518-535.
- Vogt, Hermann Josef, *Papst Cölestin und Nestorius*, în *Konzil und Papst. Festschrift für H. Tuchle*, München, 1975, p. 85-101.
- Vries, de W., *Der <Nestorianismus> Theodors von Mopsuestia in seiner Sakramentslehre*, în *Orientalia Christiana Periodica*, nr. VII (1941), p. 91-148.
- *Die Struktur der Kirche auf dem Konzil von Ephesos*, în *Annuario Historiae Conciliorum*, nr. 2 (1970), p. 22-55.
- Young, Frances M., *From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literature and its Background*, SCM Press LTD, 1983.
- *Christological Ideas in the Greek Commentaries on the Epistle to the Hebrews*, în *JThS*, N. S., nr. 29 (1969), p. 150-163.
- Wallace-Hadrill, David Sutherland, *Christian Antioch. A study of early Christian Thought in the East*, Cambridge University Press, 1982.
- Weigl, Eduard, *Christologie. Vom Tode Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites (373-429)*, München, 1925.

DANIEL BUDA

Wesseling, Klaus-Gunther, *Theodor von Mopsuestia*, în *BBKL*, vol. XI, p. 885-909.

Ziegenaus, Anton, *Die Genesis des Nestorianismus*, în *Münchener Theologische Zeitschrift*, nr. 23 (1972), p. 334-353.

Zoepfl, Friedrich, *Die trinitarischen und christologischen Anschauungen des Bischofs Eustathius von Antiochien* în *Theologische Quartalschrift*, nr. 104 (1923) p. 170-201.

Abrevieri

ACO – Acta Conciliorum Ecumenicorum.

Altaner/Stuiber – Altaner, Berthold & Stuiber, Alfred, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, 7. Auflage, Freiburg, 1966.

ANF – Ante-Nicene Fathers. Translation of the Writings of the Fathers down to AD 325.

Bardenhewer – Bardenhewer, Otto, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, vol. III sau IV.

BBKL – Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon.

BKV – Bibliothek der Kirchenväter.

BZ – Byzantinische Zeitschrift.

CChr/SG – Corpus Christianorum, Series Graeca.

CChr/SL – Corpus Christianorum, Series Latina.

CGG – Grillmeier, Aloys SJ und Bach, Heinrich SJ (Hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Würzburg, 1951.

CSCO – Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.

CSEL – Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum;

De vir. ill. – De viris Illustribus.

DOP – Dumbarton Oaks Papers.

EIMBOR – Editura Institutului Biblic și de Misiune
a Bisericii Ortodoxe Române.

GCS – Die Griechischen Christlichen Schriftsteller
der ersten Jahrhunderte.

HE – Historia Ecclesiastica.

JThS – Journal of Theological Studies.

KIT – Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen.

LACL – Lexikon der antiken christlichen Literatur.

LNPF – A Select Library of Nicene and Post-Nicene
Fathers of the Christian Church.

LThK – Lexikon für Theologie und Kirche.

MPG – Jean Paul Migne, Patrologia Cursus Completus,
Series Graeca.

MPL – Jean Paul Migne, Patrologia Cursus Completus,
Series Latina;

MSR – Mélanges de science religieuse.

NPNF – Nicene and Post-Nicene Fathers.

PRE – Pauly Realenzyklopädie.

Quasten – Quasten, Johannes, *Patrology vol. III The Golden Age of Greek Patristic Literature From the Council of Niceea to the Council of Chalcedon*, Westminster, Mayland, 1960.

RAC – Reallexikon für Antike und Christentum.

RE – Reallexikon für protestantische Theologie und
Kirche.

RGG – Reallexikon für Geschichte und Gegenwart.

RMP – Rheinisches Museum für Philologie.

SC – Sources Chrétiennes.

Hristologia antiobiană

SP - Studia Patristica.

ThLZ - Theologische Literaturzeitung.

TU - Texte und Untersuchungen.

ZKG - Zeitschrift für Kirchengeschichte.

ZKT - Zeitschrift für Katholische Theologie.

ZNW - Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft.

Tablou cronologic⁸⁷⁸

- cândva între anii 280-288** – se naște Sfântul Eustațiu al Antiohiei la Side în ținuturile Palmyrei;
- noiembrie 284** – Dioclețian devine împărat;
- mai 305** – Dioclețian și Maximian abdică. Constantius și Galerius devin Auguști. Severus și Maximinus devin Cezari;
- 25 iulie 306** – Constantius moare la York. Fiul său Constantin devine Augustus;
- februarie 313** – Constantin și Liciniu emit edictul de toleranță a creștinismului de la Milan;
- 319-320** – Eustațiu devine episcop de Bereea;
- septembrie 324** – Liciniu este decapitat. Constantin devine unic împărat al Imperiului Roman;
- înainte de 325** – Eustațiu redactează epistola Despre Melchisedec și tratatul Despre vrăjitoarea din Endor contra lui Origen;
- 324/325** – Eustațiu este ales de către un sinod condus de Osiu de Cordoba episcop al Antiohiei;

⁸⁷⁸ Cronologia evenimetelor politice am preluat-o de la W. H. C. Frendt, *The Rise of Christianity*, London, 1973, p. 932-976;

- prima jumătate a sec. IV** – se naște Diodor în Antiohia sau în Tars;
- 20 mai-25 aug. 325** – Sinodul I ecumenic de la Niceea cu participarea activă a Sfântului Eustațiu al Antiohiei;
- începutul 328** – Eustațiu este trimis în exil;
- 329?** – Eustațiu compune Comentariul la Proverbe 8, 22 și Interpretarea la Psalmul 92;
- 22 mai 337** – moare împăratul Constantin cel Mare;
- 9 septembrie 337** – Constantin II, Constans și Constantius II devin împărați;
- 340** – război civil între Constantin II și Constans. Constantin II este ucis la Aquileia;
- 349** – se naște la Antiohia Sfântul Ioan Gură de Aur;
- ianuarie 350** – Constans este ucis de uzurpatorul Magnentius;
- jurul anului 350** – Teodor, viitorul episcop de Mopsuestia, se naște la Antiohia;
- înainte de 359** – Diodor întemeiază la Antiohia aşanumitul ὁσκητηρίον;
- înainte de 337 sau între anii 356-360/370** – moare Sfântul Eustațiu în exil;
- 3 noiembrie 361** – moare împăratul Constantin. În Răsărit devine împărat Iulian Apostatul, iar în Apus – Valentinian I (364-374);
- cândva între 361-365** – Diodor este hirotonit la Antiohia preot de către Meletie al Antiohiei;
- sfârșitul lui iunie 362 – 5 martie 363** – Iulian Apostatul staționează cu trupele la Antiohia și polemizează cu Diodor;

- 26 iunie 363** – Iulian Apostatul este asasinat; Jovian este pentru scurtă vreme împărat;
- 364** – Valens devine împărat al Răsăritului;
- 367** – Ioan Gură de Aur renunță la studiile cu Libanius și intră în cercul episcopului Meletie al Antiohiei;
- 368?** – Ioan Gură de Aur este botezat de către Meletie al Antiohiei;
- jurul anului 370** – Teodor părăsește ἄσκητήριον-ul lui Diodor. O scriere plină de muștrări a prietenului său Ioan îl readuce în viața monahală. La scurtă vreme este hirotonit preot de către Flavian al Antiohiei;
- cânva între 370-381** – se naște Nestorie în Antiohia sau în Germanicia;
- 371?** – Ioan Gură de Aur este hirotesit lector de către Meletie al Antiohiei;
- jurul anului 372** – Diodor și Meletie sunt exilați la Getașia în Armenia de către împăratul Valens;
- 372-376** – după exilarea lui Diodor și a lui Meletie, Ioan Gură de Aur se retrage într-o mănăstire condusă de un stareț sirian;
- 376-378** – Ioan se retrage ca pustnic;
- 9 august 378** – Valens este ucis de vizigoți la Adrianopol;
- 378** – Diodor devine episcop de Tars;
- 378 sau 380-381** – Ioan Gură de Aur revine în Antiohia;
- ianuarie 379** – Teodosie I devine împărat în Răsărit;
- 379** – sinod la Antiohia cu participarea lui Diodor. Se ia poziție contra apolinarismului;
- între 380-mai 381** – Ioan Gură de Aur este hirotonit diacon de către Meletie al Antiohiei;

- începutul lui mai-9 iulie 381** – Sinodul al doilea ecumenic de la Constantinopol cu participarea activă a lui Diodor din Tars;
- 30 iunie 381** – Teodosie cel Mare numește pe Diodor garant al Ortodoxiei în dioceza Orientului;
- jurul 383** – Sfântul Grigorie de Nyssa îi numește, într-o epistolă, „iudaizanți” pe cei ce refuză să numească pe Maica Domnului *Născătoare de Dumnezeu*. El pare a-l viza pe Diodor din Tars;
- februarie 386** – Ioan Gură de Aur este hirotonit preot la Antiohia de către Flavian al Antiohiei;
- jurul 386** – Diodor vizitează Antiohia, îl laudă într-o predică pe preotul Ioan, iar la plecare este însoțit de Teodor, viitorul episcop de Mopsuestia;
- jurul 391** – Ioan Gură de Aur rostește omiliile la Sfânta Evanghelie după Ioan;
- după 391** – Ioan Gură de Aur rostește omiliile la Epistolele către Corinteni;
- 386-387** – Ioan Gură de Aur rostește opt omilii contra anomeenilor;
- 388-392/93** – Teodor compune *Omiliile catehetice*;
- 392-393** – Teodor devine episcop de Mopsuestia;
- 392-394** – moare Diodor din Tars;
- 393-394** – Teodor de Mopsuestia participă la un sinod la Anazarba unde apără divinitatea Sfântului Duh;
- 394** – Teodor participă la un sinod local la Constantinopol unde este remarcat de către împăratul Teodosie cel Mare pentru talentul său oratoric;

- 17 ianuarie 395** – moare împăratul Teodosie I. Imperiul este împărțit între fiii săi Arcadiu (în Răsărit, 395-408) și Honoriu (în Apus, 395-423);
- 27 septembrie 397** – moare episcopul Nectarie al Constantinopolului. Împăratul Arcadie (395-408) se hotărăște să-l transfere de la Antiohia pe Sfântul Ioan Gură de Aur;
- decembrie 397 sau 26 februarie 398** – Ioan Gură de Aur este hirotonit episcop de către Teofil al Alexandriei;
- jurul anului 398** – Ioan Gură de Aur rostește două omilii contra anomeenilor;
- ianuarie 401** – Ioan Gură de Aur vizitează Efesul și depune șase sau șaisprezece episcopi simoniaci;
- toamna 403** – sinodul de la Stejari hotărăște depunerea Sfântului Ioan Gură de Aur;
- noiembrie 403** – ridicarea unei statui în fața bisericii unde slujea Ioan Gură de Aur a reaprins conflictul dintre el și casa imperială;
- 9 iunie 404** – Arcadie semnează decretul de exilare al Sfântului Ioan Gură de Aur;
- 403-404** – Ioan Gură de Aur rostește omiliile la Epistola către Evrei;
- mijlocul lui septembrie 404** – Ioan Gură de Aur ajunge la Cucuz, primul loc de exil;
- 405** – Ioan Gură de Aur este mutat la Arabissus, al doilea loc de exil;
- 14 septembrie 407** – Ioan Gură de Aur moare la Comana în drum spre al treilea loc de exil;
- 408** – moare împăratul Arcadie. Teodosie II devine împărat;

- 412** – la cerea papei Inocențiu I (402-417) Ioan Hrisostomul este reabilitat;
- 415-418** – Teodor de Mopsuestia compune lucrarea *De Apolinario*;
- 420-421** – Iulian de Eclanum își găsește refugiu la Teodor de Mopsuestia;
- 24 decembrie 427** – moare episcopul Sisinius al Constantinopolului. Împăratul Teodosie II (408-450) hotărăște transferarea preotului antiohian Nestorie;
- 10 aprilie 428** – Nestorie este hirotonit patriarh al Constantinopolului;
- 428** – moare Teodor de Mopsuestia;
- septembrie 431** – Nestorie se retrage la mănăstirea Euprepus de lângă Antiohia;
- 433** – Chiril al Alexandriei intră în contradicție cu Succensus de Diocezarea pe marginea persoanei lui Diodor din Tars;
- 433** – realizarea concordiei dintre alexandrini și antiohieni;
- 438** – Chiril al Alexandriei compune lucrarea *Contra lui Diodor și Teodor*;
- 438 sau 439** – Teodoret de Cyr alcătuiește lucrarea *Pro Diodoro et Theodoro*;
- 27 ianuarie 438** – Moaștele Sfântului Ioan Gură de Aur sunt aduse cu mare cinste la Constantinopol;
- 28 iulie 450** – moare împăratul Teodosie II; Marcian și Pulcheria preiau conducerea Imperiului;
- cândva între a doua jumătate a anului 450-anul 451** – moare Nestorie în exilul egiptean;

- cândva între 509-511** – Flavian II al Antiohiei îl condamnă pe Diodor din Tars;
- 527** – Justinian preia conducerea Imperiului;
- 540** – Teodor Askidas sugerează împăratului Justinian condamnarea lui Teodor de Mopsuestia, Teodoreț de Cyr și Ibas din Edesa;
- 544-545** – Justinian redactează un *Tratat contra Celor Trei Capitoale*;
- iulie 551** – Justinian redactează un *Edict despre dreapta credință* ce cuprindea treisprezece anatematisme: Anatematismul 11 îl condamnă pe Teodor de Mopsuestia;
- 12 mai 553** – în ședința a patra a sinodului V ecumenic se analizează 71 de extrase din opera lui Teodor de Mopsuestia, conținutul lor fiind apreciat ca fiind „*nestorian*”;
- 17 mai 553** – în ședința a cincea a Sinodului V ecumenic se poartă aprinse discuții pe marginea Ortodoxiei lui Teodor de Mopsuestia;
- 5 iunie 553** – ședința a douăsprezecea a Sinodului V ecumenic, prin anatematismul a 12-a, care repetă, de fapt, anatematismul a 11-a din *Edictul despre dreapta credință* al lui Justinian, condamnă persoana și opera lui Teodor de Mopsuestia.